

IDEALISMUS

Texty této kapitoly představují některé z filosofů, jež u nás patřili k dvěma generacím oponentů pozitivismu. Ti mladší se ve 20. letech pokusili oslabit jeho vliv i založením časopisů Ruch filosofický a Filosofie. Ke zmíněnému „boji za svobodu české filosofie“ v první polovině dvacátých let je motivovalo Krejčího preferování pozitivismu v České mysli (a jinde) a ovšem i Rádlovy a Krejčího kritiky. Především však – naši starší i mladší idealisté – byli přesvědčeni, že pozitivismus pro svůj agnosticismus (odmítání metafyziky) nemůže dostát všem nárokům na filosofii a že tím zároveň snižuje váhu filosofie v českém kulturním životě.

„Mladší idealisty“ svými texty zastupují **Karel Vorovka**, **Ferdinand Pelikán** a **Tomáš Trnka**. Příspěvek R. I. Malého Věda a víra lze číst v kapitole o náboženství a stať Vladimíra Hoppeho Úkol intuice, fantazie a experimentace v kapitole o filosofii přírody. Bez ukázky z díla zůstal František Bartoš, redaktor Filosofie. Úryvkem z knihy Pravda v citu je zastoupen **František Mareš**, profesor fyziologie na Univerzitě Karlově, jenž proti pozitivismu, (Masarykovu) realismu, materialismu a naturalismu psal už od počátku století a v meziválečném období svou filosofickou aktivitu ještě stupňoval; častým předmětem jeho kritiky byla Krejčího psychologie (založená na konceptu psycho-fyzického paralelismu), jež mu byla „psychologií bez duše“. Malé defilé odpůrců pozitivismu uzavírá **Ladislav Klíma**, filosof-samouk, provokující „školské“ filosofy krajním filosofickým subjektivismem i experimenty s vlastní „deoesencí“: List o iluzionismu je v našem výboru jediný text, který nebyl napsán ani vydán v meziválečném období, výstižně však charakterizuje filosofické stanovisko uplatňující se v Klímově tvorbě. Svě oponenty měl pozitivismus i ve filosofech nábožensky orientovaných, ať z řad katolíků (novotomisté, novoscholastici), či protestantů.

Stať **Ladislava Riegra** je pokusem o kritické vymezení iracionalismu a intuice a jejich role v novější filosofii. Rieger se tehdy hlásil k novokantovství novofrieské školy; v habilitačním spise Problém poznání skutečnosti vychází z Friesovy teze, že poznání existence mimosubjektivní skutečnosti je založeno na nenázorné složce smyslového vnímání. Článek pozitivisty **Františka Šerackého** jsme zařadili do této kapitoly s ohledem na to, že větší část vybraného textu se týká našich „idealistů“.

František Mareš
Pravda v citu
(Praha 1922, s. 7-25)

Marně hledá člověk pravdy svými smysly a rozumem ve světě věcí; neboť tak dojde jen k pochybování, existuje-li vůbec nějaká pravda; a když by i věřil, že *existuje* pravda, uzná ji za *nepoznatelnou*, pro něj *mrtvou*. A přece prožíváme pravdu přímo citem, *živou pravdu*. Citem prožívám své bytování a působení jakožto duchový činitel, a na tomto citu se zakládá i jistota mého poznávání světa věcí. Cit pudí mne hledat spojení s jinými lidmi jakožto duchovými bytostmi, jakou se cítím sám; i toužím po souhlase jejich citů s mými. Cit praví nám, je-li naše smýšlení a konání *podle pravdy*; a podle pravdy se vzájemně hodnotíme, uznáváme a ctíme. Všichni cítíme pravdu jakožto *duchový řád* všeobecně a naprosto platný a závazný pro *každou* myslící bytost. Podle tohoto řádu hodnotíme logickou platnost svých soudů, mravní hodnotu svého smýšlení a konání a prožíváme vše dobré a krásné. Tato *živá pravda* jediná může lidi vyvést z rozvalin světa, jež rozkopali hledající v něm pravdy marně, až jí zapírali. (...)

První jistota je *vědomí*. Každý sám přímo prožívá vědomí jako něco původního; zbytečně a marně se namáhá fyzika vyložit vědomí z nějakého pohybu atomů v mozku. Vědomí má rozmanitý a stále se měnící obsah. Nejzřetelněji vystupují v něm *pocity*, světla, barvy, zvuky, tlaky, teploty. Pocity nikdy nevznikají samy, ani z jiného obsahu vědomí, nýbrž vždy jen na fyzický podnět a trvají jen, pokud podnět působí; v upomínce pocit nikdy nemá té živosti a reálnosti, jaké mu dodává skutečný podnět. Pocity se vztahují vždy na podnět, na něco někde mimo vědomí; z nich tvoří rozum podle pravidel sjednocování rozmanitého v celek, pomocí fantazie, vněmy předmětů vnějšího světa, z nichž první je vlastní tělo.

Pocity vtírají se do ohniska vědomí, strhují na sebe pozornost, takže ostatní obsah vědomí se jimi zastíňuje. Lidé zazevlují se do ruchu vnějšího světa a zapomínají sebe. A tak pokládají mnozí ostatní obsah vědomí, totiž city a snahy, za pouhé příslušenství pocitů. Pocity, praví se, mají zvláštní citový přízvuk libosti-nelibosti a vzbuzují snahy v tom smyslu. A tak utvrzuje se sklon mysli obracet pozornost ven, do vnějšího světa věcí: tu nepotkáme žádného ducha, leda materializovaného. Třeba tedy obrátit pozornost k jiným složkám vědomí: k citům a snahám. Je mi líbo či nelíbo, jsem vesel, smuten, stydím se, bojím se, doufám. *City* prožívám *sebe sama jakožto duchovou bytost*. Namítne se: city nejsou nic původního, závisejí na pocitech, protože ani tato „duchová bytost“ není nic původního, nýbrž příslušenství těla. Avšak city mají svou původnost, i když vznikají v souvislosti s pocity. V upomínce pocit vybledne a ztratí svou věčnost; cit však bývá v upomínce i živější, než byl v souvislosti s pocitovou událostí. Vzpomeneš-li si na nějaké klukovství svého mládí, mrzíš se a stydíš sám před sebou živěji, než tehdy. Původnost citů je uzнат bez námítky, ukáže-li se na *city samostatné*, nezávislé na jakémkoli pocitu. Takovýto samostatný cit, *holý cit*, může být zachycen u vědomí *prázdném všech pocitů: cit pouhého bytí*. Prázdné vědomí možno na okamžik postihnout, např. při probouzení se ze spaní: první prožitek je tu cit *vlastního bytí*; potom uvědomuješ si rychle: kdo, kde a jak. Tu cítíš se jakožto *duchová bytost*, jejíž přímo prožívané bytování (essentia) je zcela rozdílné od bytí nějaké věci (existentia): „jsem“ má zcela jiný *smysl* než „je“.

Cit „jsem“ se doplňuje jinými původními city: cítím se *působícím činitelem*. *Cit činnosti* provází samo smyslové pocitování; pocit vztahuje se na podnět, objektivuje se, na základě citu, že já nejsem jeho původcem. Za to předmětný vněm, sestrojený z pocitů, je můj, neboť cítím svou působnost při jeho sestrojování, nevnímám trpně, nýbrž činně, cítím své smyslové *výkony*. A tento cit činnosti smyslové dává mi jistotu, že pocitový vněm je můj a že mohu dosvědčit jeho skutečnost: na vlastní oči jsem viděl! Na citu smyslové činnosti zakládá se jistota mého přesvědčení o skutečnosti vnějšího světa. Cit činnosti provází pohyby mého těla, cítím se původcem svých „kroků“ a uznávám se odpovědným z nich. Cit činnosti provází mé myšlení, spojování představ a tvoření soudů: uznávám se odpovědným ze svého myšlení. Tyto city tvoří *jáství*, to jsem *já, duch*. *Já* tvořím *jednotu* svého vědomí, tvořím spořádaný celek ze všech svých zkušeností, zařaduji nové do soustavy starých. Já cítím se *totožným* ve všech těchto zkušenostech, trvám nezměněný v těchto neustálých proměnách životních, mám *vědomí sebe*, jakožto bytosti trvající nezávisle na čase, neznající pro sebe počátku ani konce. Já mám *sebevědomí* jakožto *osoba*.

Rozum uspořádává neustále se měnící smyslové zjevy v *jednotu*, tvoří z nich *souvislý celek*, užívaje pojmu *substance*, jímž předpokládá, že ve všech proměnách cosi trvá nezměněné, a pojmu *působící příčiny*, podle něhož každá změna je způsobována příčinou. Ale smyslové zjevy samy neukazují nic trvalého a žádného způsobování. I byla těžká otázka: odkud má tedy rozum ony pojmy? Pojmy, které nepocházejí ze zkušenosti, skrze něž však souvislá zkušenost je teprve možná? Mluvilo se tu o pojmech *a priori*. Není-liž pojem substance obdobou vlastní duchové bytosti a pojem působící příčiny obdobou vlastního působení? Není-liž pojem jednoty a spořádaného celku obdobou vlastního vědomí? Namítne se: potom je všechno poznávání světa zjevů antropomorfní, ve způsobách lidské mysli, a

není možno dojít zkoumáním světa zjevů k poznání *absolutna*. Zajisté; lidské poznávání je možné jen po lidském způsobu a poznání *absolutna* není možné zvenku, nýbrž z vlastního nitra.

Přesvědčení, že jen pocity jsou prvotní elementy vědomí, city však jen vedlejší závislé, a že rozum sám je funkcí, která z pocitů utváří představu světa a jeho běhu, a že to stačí k řízení lidského smýšlení a konání, toto přesvědčení zavádí do zvláštního bludu, z něhož nelze vyvázat než jen *citem*, což svědčí o původnosti citu. Tento blud pouhého racionalismu vrcholil v tom, že jiní lidé jsou pro mne pouze těly, objekty, jako jiné objekty světa. Racionalista nevidí žádného důkazu, že kromě jeho vlastního *já* bytují také *já* jiných lidí; i jeví se mu jeho stanovisko nevývratným. Dobře, zůstává-li jen na teoretickém přesvědčení; ale jaká by z toho pošla zásada smýšlení a konání? Racionalista, pomíjející cit, nedostane se ze svého vědomí k vědomí jiných lidí, zastaví se u jejich těla. Zůstane uzavřen ve svém vědomí jako *sám jediný* (*solus ipse – solipsismus*). Z vlastního vědomí vede do vědomí jiných lidí jediný most: *cit – soucit*. Ne soucit s jejich tělesným utrpením, nýbrž *shoda citů*. Po shodě citů s jinými lidmi prahne každý; i zvíře přibližuje se člověku *citem*. Jako sám se cítím duchovou bytostí, osobou, tak uznávám za osoby i jiné lidi, ctím je jako sebe sama, jednoho každého podle jeho osobní hodnoty, kterou oceňuji podle jeho řeči a skutků. Miluji, nenávídím, uctívám a pohrdám. Cit určuje hodnoty, cit vytyčuje účely, k jejichž uskutečnění rozum podává jen prostředky, cit strhuje vůli k jednání, mnohdy proti radě rozumu. Prahnu po duchovém společenství s lidmi, po shodě citů, toužím po tom, aby všichni uznali, co mám za pravdu, abychom se shodli o pravdě; neboť pravda může být poznána jen shodou v přesvědčení všech myslících bytostí, ježto má mít všeobecnou platnost.

A tak všichni lidé prahnou po duchovém společenství, po spojení všech myslí v jednu mysl; neboť jen z tohoto spojení může vzejít poznání pravdy. Všichni obcujeme spolu *jako duchové*, třeba i prostředky tělesnými; ale nehledíme k těmto prostředkům; i řeč chápeme přímo po jejím duchovém smyslu, pomíjejíce jejich zvuků. Duchovné společenství je možné jen na základě pevného, nezměnitelného *duchového řádu*. I v jednotlivém vědomí je proměnlivý obsah *uspořádáván* v celek, do něhož se zařadují nové prožitky; ano, všechen život, i tělesný, probíhá podle *pořádku*. Pořádek, ordo a koordinace jsou význačnou vlastností všeho života. Pořádek uskutečňuje se podle cíle, podle účelu, podle ideje, jejíž hodnota je určena *citem*, nejnižše *citem potřeby*. A tak i duchové společenství, celek nejvyšší hodnoty, zakládá se na pevném a nezměnitelném *duchovém řádu*, jenž je vštípen v každou lidskou mysl jakožto *mravní zákon*. Žádné světské zákony nemohou změnit mravní zákon; co je *legální* nebývá vždy také *morální*; ale nejvyšší snahou lidského společenství má být, aby světské zákony se stále přibližovaly k zákonu mravnímu. (...)

Pouhý racionalismus, jenž opomíjí cit a zůstává na vědění ze smyslů a z rozumu, zavádí v blud solipsismu, ale neuznává také nic *nadrozumového*. Nezná žádných jakostí ani hodnot, ježto počítá jen s veličinami; nezná žádných účelů a žádného tvoření něčeho nového a hodnotného, nezná ani svobody ani odpovědnosti, poněvadž uznává jen příčiny způsobující účinky, které jsou obsaženy již ve svých příčinách, takže nad ně nic nového nemůže vzniknout; tak je mu přítomnost výsledkem minulosti a budoucnost přítomnosti. Není-li hodnot a účelů, není ani svobody ani mravního zákona; mravnost vzniká a vyvíjí se přizpůsobováním života k poměrům, je společenským zařízením, je jen legální; vodítkem je jí prospěch, především prospěch vlastní, jenž je rozumně nejlépe zajištěn prospěchem všech. (...)

Racionalismus nelze vyvrátit žádnými rozumovými důvody, neboť je právě nejzralejším plodem rozumu. Racionalista uzavírá se do svého rozumu jako do pevného hradu, ale s velikým *sebezapíráním*. Neboť neuznává *cit a vůli sebevědomé lidské osoby*, což by bylo uznat *nadrozumovou pravdu* a vzdát se obmezených nároků rozumu. Takový nárok činí racionalismus i na *život sám*, jehož vrcholem je sebevědomí; chce pochopit život

rozumem, objektivně, jako přírodní mechanismus fyzickochemických dějů seskupených *náhodami*. Tu staví se rozum *nad život*, ač přece je výtvořem života; ano povznáší se sám k absolutnu, jako rys pravdy, ač přece absolutno, jistotu a pravdu jinak popírá. Rozum zaplétá se v odpory, jakmile překročí úzké meze svého určení. Je-li sám *životní funkcí* a je-li život funkcí mechanických dějů seskupených *náhodou*, tedy povstal rozum z náhod, z naprostého nerozumného původu. Tu je zřejmo, jak racionalismus sám se vyvrací uznáním *iracionálního*. (...) Život nepochopí se nikdy zvenku, žádnou objektivní vědou, nýbrž jen z nitra, přímým *prožíváním*, citem a snahou. Racionalismus stále jen hledá něco někde; avšak pravda se tuší z nitra, *cítí se*.

Duch, jímž se cítí sebevědomá, mravní osoba lidská, je odkázán ve všech svých projevech na fyzické prostředky, z nichž první je vlastní tělo: tak vzniká *duševně-tělesní jednota*. Tělem náleží člověk k *přírodě*, k jednotě všeho, co se rodí, vyvíjí a umírá. Životní vývoj vytváří vnitřním pudem stále nová těla, povšechně téhož druhu, ale přece co nejrozdílnější *individua*. Tento vývoj dostoupil vrcholu v člověku, jenž je každý *jedincem*, který se nikdy neopakuje, *individualitou*. A na tomto přírodním základě individuality dospívá člověk k sebevědomí jakožto osoba. Avšak tento přírodní základ podléhá osudu všeho, co se rodí a upotřebuje fyzických prostředků: *smrti*, vyrovnávající všechny rozdíly a zastavující všechno dějství rozpadem. Jaký smysl, jaký účel má toto životní úsilí nesčetných pokolení jednotlivců? Rozum, neznaje účelů, nenalezne jiné odpovědi než *žádný*; účelem života není nic jiného než *vyžít se*. A tak stojí tu rozum zase před velikým *nerozumem*. Účel životního vývoje je nadpřírodní a nadrozumový: *dospět k sebevědomí osoby, ducha, přiblížit se k pravdě. Přírodní vývoj tvoří základ pro kulturní rozvoj*. (...)

Člověk, věda, že zemře, cítí se přece členem duchového společenstva, rozšiřuje se na ně, ztotožňuje se s ním, obětuje se mu. Neboť v tomto společenstvu tuší i svou nesmrtelnost. To teprve dává smysl jeho krátkému životu a přináší uspokojení. V tom je pravda, platná pro všechny duchové bytosti vůbec. První duchové společenství rozvíjí se v *rodině*, přirozeném to základě citového souhlasu. V rodině vytváří se společné sebevědomí, vštěpují se první mravní city, láska, čest, důstojnost. Přirozený základ má též vyšší duchové společenství *národa* (...) Nejvyšší duchové společenství na zemi bylo by společenství *všelidské*. Avšak *lidstvo* nemá přirozeného základu individuality a nemá jednotného sebevědomí. Lidský cit, vlastní každému člověku, vztahuje se vždy jen na kteréhokoli *bližního*, nikoli na lidstvo vůbec. Milovat *lidstvo* znamená vlastně nemilovat nikoho zvláště. (...)

Symfonie a harmonie, hudební umění vzrušuje i hlubiny lidské mysli a povznáší ji do nadpozemská, kde tuší *plnou pravdu*, bytující v *duchovém veškerenstvu*. Plnou pravdu hledá lidská mysl v *náboženství*, které je vrcholem lidské kultury. V pozemském životě, i v celém duchovém společenstvu všeho lidstva zůstává plná pravda přec jen nedostupnou, zjevujíc se tu jen neurčitými a neúplnými rysy. Člověk zatížený tělesností není ani schopen poznat plnou pravdu, i kdyby se mu zjevovala; jeho pozornost příliš utkvívá na světě, pro prostředky k životu. Smysly a rozum příliš zatlačují cit, jenž přece je základem veškeré jistoty skrze přímé prožívání. *Věda o světě*, zbudovaná rozumem podle smyslových vněmů, uznávajíc sama svou relativnost a nenalézajíc nikde jistoty, podlamuje víru, že je vůbec nějaká o sobě bytující, absolutní pravda. *Názor světa* zbudovaný rozumem na základě pojmů „substance“ a „působící příčiny“, jejichž původu rozum sám se nedopátrá, i když uznává nějaké „absolutno“, představuje je jako substanci, bezduchou a bezvědomou matici (materii) zjevů, způsobovaných příčinami podle nutnosti, takže substance, zůstávajíc věčně táž, věčně se proměňuje. V tomto věčném kolotání bez účelu a beze smyslu není krásy, kromě krásy zoufalství a hrůzy, není mravnosti, není žádné duchové pravdy; je v něm jen neustálé uskutečňování těžé skutečnosti. Takovýto racionální názor světa, aby se učinil přijatelným lidské mysli, odívá se v roucho pravdy, mluví o citech lidskosti, o mravnosti, o kráse, ano i o bohu, podle vzoru Barucha Spinozy. Ale podle své vnitřní podstaty je bezduchý, bezcitný,

bezmravný a bezbožný. Také u nás se šíří racionalistický pozitivismus a realismus, a to předně ve jménu vědecké pravdy; hlásal humanitu a mravnost, hledal i náboženství a boha. Ale svou pravou podstatou podkopal základ mravnosti, otupil náboženský cit a vysušil zdroje umění. Tím je ohrožena *národní kultura*; neboť ke kultuře nestačí jen racionalistická *osvěta*, nestačí jen věda, nýbrž především mravnost a hlavně umění; a vrcholem kultury je náboženství.

Hledání pravdy je nejtěžší a neodbytný úkol, jaký si ukládá lidská mysl sama; neboť *prahne po pravdě*. V tomto hledání posilňuje ji víra, že *pravda bytuje*; víra vyvěrající z citu, jímž *lidská osoba* sama se prožívá jakožto člen řádu duchové pravdy. V této víře, prýstící z jediné původní jistoty: *jsem*, nemá být mysl mýlena rozumem, jenž ovšem pravdy *nikde nenalézá*, ana není žádným předmětem. Rozum však má chránit mysl před *bludem pověry*, do něhož snadno upadá cit, z důvěry tak jako ze strachu. Lidstvo počalo pravdu hledat tam, kde tušilo pravdu plnou, v náboženství; počalo budovat jehlan kultury od vrcholu, bez osvětového základu. Ale bez osvěty zvrhlo se dosud každé náboženství v *pověru obřadů* a přineslo místo duchového společenství podle pravdy *nesnášenlivý fanatismus*. Je-li účel a smysl lidského života *hledat pravdu*: je lidstvo na pravé cestě k pravdě a blíží se k ní? Přes neustálé bloudění, přes všechno pochybování, bytuje-li vůbec nějaká pravda a jaká asi by měla být, lidstvo přece jen neztrácí pravou cestu k pravdě, jejíž stopy rozeznává a sleduje. A i když občas, a často, množství sejde z této cesty, přece vždy aspoň někteří ji neopouštějí; a ostatní dají se za nimi, až poznají, že bloudili. Stopy pravdy jsou zřetelně vtlačeny v lidskou mysl, jsou znatelné i v samém světě. První rys pravdy je *vědomí*, první jistota, na níž se zakládá všechno poznávání: *pravda je vědomá*. Dále *sebevědomí* a *osoba*, trvající beze změny ve všech proměnách časů. Dále *duchový řád*, jímž se cítí lidská osoba zavázána duchovému společenství: *řád logický*, podle něhož závazně myslí, pod úhonou křivého myšlení; *mravní řád*, podle něhož závazně smýšlí a jedná, pod trestem vlastního svědomí. *Pořádek*, podle něhož mysl buduje z rozmanitých jednotlivostí souladný celek; pořádek zjevný ve světě ústrojenstva (mechanismy nerostné přírody netvoří takových celků). *Duchový řád* ukazuje, že *pravda je přísná*. Ale mravní dobré a krása, jejíž rysy jsou zjevné i ve světě, svědčí, že *pravda je dobrá a krásná*; není tedy *strašná*. Vždyť i láska a milosrdenství, živé a účinné v lidské mysli, jsou také význačné rysy pravdy.

Mravní ideály a ideály krásy nejsou pouhé blouznění mysli, nejsou romantické fantazie, nýbrž pokusy přiblížit se k pravdě. Více pravdy bývá v pohádkách než v líčeních skutečných událostí. Sama skutečnost má být utvářena podle pravdy. Umění nemá zobrazovat skutečnost, nýbrž pravdu. Možno-li skutečnost utvářet podle pravdy? Ano, dlužno docela. Neboť skutečnost nevznikla jen vývojem příčin a účinků, budoucnost není obsažena celá v přítomnosti a minulosti; tu je mnoho příčin neurčených a energií neuvolněných. V budoucnosti je plno možností, z nichž jedna se uskuteční, podle toho, které příčiny se určí a které energie uvolní. Mnohé určuje náhoda; ale mnohé může určit člověk a tak tvořit nové skutečnosti podle duchového řádu.

Tak může i svět být řízen podle pravdy.

Karel Vorovka

Skepse a gnóse

(Praha 1921, s. 49-62; Polemos, Praha 1926, s. 74-75)

Ve vývoji lidského poznání vědeckého možno rozeznávat dva principy, princip dědičnosti a princip měnlivosti; první převládá ve vědě, druhý ve filosofii. Vědecká metoda a tradice uchovává a udržuje onen stupeň poznání, jehož bylo dosaženo předchozími generacemi, a postupuje samočinně tam, kam z onoho stupně lze se dostat bez podstatné

změny vědeckých názorů. Čas od času však nastává potřeba změny, která by mysl přivedla k stanovisku vyššímu, z něhož byla by možná syntéza všeho toho, co se stalo nepřehledným a co si již odporuje. Filosof této změny neuskuteční; jen vědec může ji provést, je-li jeho duch dosti svoboden a dosti širokého rozhledu. Ale přitom právě filosofie může mu prokázat služby převzácné.

K otázce, jakou úlohu má tedy filosofie k vědě, dlužno odpovědět takto: Úkolem filosofie vzhledem k vědě je, *aby zkoumáním všech vazeb myšlení vyhledávala lidské myšlenky nových stupňů volnosti.*

Tohoto úkolu nebude ovšem schopna každá filosofie. Skepticismus neb agnosticismus má jinde své úkoly a zde by selhával naprosto. Proti agnosticismu třeba položit *gnosticismus* ve smyslu odvážné snahy rozšiřovat hranice poznání nad každou mez, čerpat neomezeně ze zkušenosti i z rozumu, stupňovat empirismus i racionalismus. (...)

Nedávejme se však odstrašit naivním pozitivismem, který považuje vědu za takovou, jakou se jeví zvenčí, totiž za soustavu nezvratných pravd a naprostých jistot bez dobrodružství a bez rizika. Pohlédněme jen, do jak podivného postavení zavedl filosofii takový pozitivismus! Na všechno vlastně stačí věda, a filosofie se stala zbytečnou. O dějství anorganickém jedná fyzika a chemie, o dějství organickém biologie a fyziologie, o dějství psychickém jedná psychologie. A psychologie není dle našich pozitivistů snad nějakou ubohou, zmatenou filosofií, nýbrž nádhernou, samostatnou vědou, založenou na nerozborných faktech, zejména na tzv. „faktu“ psychofyzického paralelismu. Tato domněle perfektní věda, tato bezvadná psychologie, stačí prý na vybudování celého světového názoru, pokud je ho zapotřebí. (...) S psychologií i všechny ostatní součásti filosofie hledí se zařídit po vědecku. Logika dávno byla považována za korektní vědu, noetika také je samostatná věda „jako jiné vědy“, etika, nauka o mravním jednání, je dle pozitivistů docela jasnou a průhlednou vědou, skoro matematicky jistou. Na této vymoženosti si pozitivisté zvláště zakládají.

Kdyby to vše bylo pravda, pak by vlastně pro filosofii nezbyvalo na světě místa a filosofie měla by odejít ze světa dobrovolně, neboť vše obstará věda pozitivní. (...) Zbývá však filosofu přece jen jedna úloha. Může být jakýmsi popelářem, jezdit s vozem kol vědeckých ústavů, sbírat metafyzické odpadky a filosofické smetí a odvážet to vše na veliké mrchoviště, které se zove transcendentno. Tato skromná a obětavá úloha je ovšem honorována mocí rozvazovat a zavazovat, tj. rozhodovat, která myšlenka na smetiště patří a která ne: neboť on jediný mezi ostatními smrtelníky *poznává* – existenci *nepoznatelná*. (...)

Krátce řečeno, empiricky nelze dokázat, že existuje nějaké nepoznatelné. Čím čistší empirismus, tím menší možnost uzнат nepoznatelné. (...) Nedávejme se tedy odstrašit fantómem Nepoznatelná od Stromu Poznání, ale hledme, jak bychom dosáhli vyšších a vyšších větví; neboť jsme již jednou z něho pojedli a nelze zapomenout na chuť rajského ovoce.

Pozitivismus sledoval správný cíl, přivrátit snahu a pozornost lidskou k užitečné práci na tomto světě a odvrátit ducha lidského od chimér náboženských a filosofických. Za tím účelem hleděl dokázat marnost lidských snah, aby člověk pronikl naráz hluboko do sfér dosud nepoznaných. Pozitivismus ukazoval, že let nad rovinu smyslové zkušenosti musí končit vždycky pádem, a proto hleděl přistříhnout křídla, aby posílil nohy. Ale každá dobrá věc obyčejně mívá i stránku špatnou. Od pozitivismu vede nebezpečný sráz až do krajín agnosticismu a odříkání. Odtamtud pak není daleko do klášterní cely Pascalovy, kde se duše úmyslně ochuzuje a komolí, aby získala království nebeské. Vojín, který nevěří ve vítězství, bude poražen zcela jistě.

Rozum a zkušenost nás dosavad dobře vedly. Stojíme-li tváří v tvář záhadám světovým, tu máme jen dvojí na vybranou: buď agnosticismus, anebo – gnósi.

Gnóse značí, že nebudeme věřit v nepoznatelné ani v žádné okovy, které by rodu lidskému navždy znemožňovaly podstatně rozšířit obor poznání, že naopak budeme hledat

všude a pokoušet se o všechno, i o induktivní metafyziku, jakou zakládal G. Th. Fechner, aneb o obnovu racionální teologie, již opustila mysl lidská snad předčasně. Oprostíme se předsudku, že by volná myšlenka metafyzická a mystická byla hříchem proti bohu nebo proti moudré opatrnosti usedlých vědců, a budeme doufat, že naši synové osvobození od ortodoxie církevní a filosofické malověrnosti dovedou vykonat mnohem více než my, vysílení skepticismem a bojem o pouhou duševní svobodu. Gnóse je dobrodružství a sázka, krok do neznáma, výprava konquistadora, která se může skončit slávou nebo bídou, odchod z každodenní chráněné otupělosti na bojiště myšlenkových tragédií. (...)

Pohlédněme nyní na pole české filosofie. Odvážím se soudu, jednostranného zajisté, a pokusím se několika slovy odhadnout, co bylo u nás vykonáno současnou generací ve smyslu gnóse.

Předčasně zemřelý prof. Čáda věřil přísně katolicky a je tudíž pochopitelné, že svoji jedinečnou učenost nepostavil ve službu žádné vývojné filosofické myšlenky. K filosofickým systémům zachovával skeptickou neutralitu a kritičnost svoji mohl tak vystupňovat, že i nejskvělejší jeho výmluvnost z hlediska protivníka nebo všetečného tazatele mívala ráz skeptické afázie. Prof. Krejčí jako přívrženec pozitivismu v zásadních věcech nemůže schvalovat metafyzickou gnósi. Je případem typu pevného, nekolísavého, ovšem přecházejícího až v dogmaticnost. Bojoval směle v těžkých pozicích a utržil mnoho pádných ran za *metafyzickou* (jaká to ironie osudu!) hypotézu psychofyzického paralelismu v nedochůdné formulaci Wundtově. Prof. Drtina učil nás bedlivě naslouchat kroku filosofických dějin, pociťovat helénskou radost z myšlení volného i chápat blaho duševní koncentrace ve středověkém myšlení vázaném vírou. Tím připravoval půdu k syntéze. Avšak historická nestrannost není příznivá gnósi, která žádá určité filosofické proklamace. Historický pohled na filosofii je obrácen nazpět v toku času, kdežto gnóse hledí kupředu a vášnivě doufá, že přidá k dějinám filosofie novou kapitolu. Gnóse je chtivá, domýšlivá a prudká – vlastnosti to cizí myslí Drtinově. Tato gnostická domýšlivost nemusí se jevit jen leibnizovským domýšlením dedukcí až do nejzazších konců aneb domýšlením se odvážných hypotéz, nýbrž může u malých duší mít formy tak hrubé, že se nedivíme prof. Marešovi, odvrátil-li se zhnusen od monistické domýšlivosti ve fyziologii a psychologii. Zůstal pak dlouho v okruhu Kantova myšlení gnósi nepřiznivého, avšak dovedl povznést *pravdu nad skutečnost*, dovedl se vypracovat k mohutné afirmaci ducha, naznačil cestu k noognósi. Prof. Rádl je antropognostik. Zná především lidi. Jeho filosofické diagnózy jsou typickou gnósi; neboť jsou vycítěny a hádány s nestejným štěstím. Některé zasahují samu podstatu filosofa nebo přírodovědce, jímž se Rádl obírá, s přesností neobyčejnou, jiné jdou fatálně mimo. (...)

Má smělost vede mě i k osobě prezidenta Masaryka. (...) Masaryk překonal nás svojí vírou v Boha, svojí teognósi. Byl gnostikem, když určoval úkoly, jež Prozřetelnost dala našemu národu, a byla to gnóse velmi odvážná. Kolik již lidí dovolávalo se neprávem Prozřetelnosti! Tato gnóse, spíše náboženská než filosofická, byla zároveň k dobru nás všech spíše praktická než teoretická. Kde šlo o to držet pravdu, hájit člověka nebo národ proti lži a křivdě, tam neváhal Masaryk opustit práci logickou, noetickou nebo metafyzickou, a šel za životním povoláním, kterému věřil. Do knihy světových dějin jeho jméno je zapsáno nesmazatelně.

Vraťme se z dějin k filosofii. Snad je již zřejmo, co nazývám slovem gnóse, a že jí patří místo ve filosofii i v životě. Lépe než teoretický výklad působí živoucí příklady, jež jsou nám dány Bergsonem, Fechnerem, Leibnizem, Platonem a vůbec všemi filosofy velkého slohu, kteří neuvázli jen na kritice a teorii poznání.

*

Ačkoliv jsem řekl dosti určitě, co rozumím slovem gnóse, totiž každý pokus o poznání přesahující jistoty denní a vědecké zkušenosti, přece ukázala se u mých protivníků snaha diskreditovat pojem takto ražený a učinit z něho cosi mysticky mlhavého nebo šarlatánského. Vytkl jsem zcela přesně, že každá filosofie je vždycky více méně *gnósi*; že není filosofie, která by měla objektivní vědeckou záruku pravdivosti. Řekl jsem také, kde filosofie bude stát nejbliže starověké gnósi: tam, kde se bude pokoušet o poznání dobrého a zlého, čili učeněji řečeno, v nauce o mravních hodnotách. Kromě toho však a nad to filosofie bude gnósi povýtce, pokud se bude pokoušet o poznání boha. I zde zase filosofie bude mít místo dotyku se starověkou gnósi.

Každý filosof si však neuvědomuje, že ve své filosofii překračuje vědeckou jistotu, že jde dále za vědu a nad vědu, že bere na sebe riziko osobního podnikání s osobní odpovědností. Domnívá se, že se pohybuje na půdě objektivní vědecké jistoty a považuje svoji tendenční filosofii – a každá pravá filosofie je vždy tendenční – za prostý důsledek a závěr vědy. Pozitivismus chtěl docílit této vědeckosti prostým vyloučením celé řady nejzákladnějších lidských otázek z oboru svého zkoumání. Zamítal metafyziku, nechtěl se zabývat otázkou po smyslu života a světa. Tím však nebyl prost veškeré tendence. Jednak se pokoušel v pozitivní etice o poznání dobrého a zlého, jednak měl vyslovenou tendenci agnostickou. Pozitivismus skrýval tedy v sobě vnitřní spor, rozštěpenost, neúplnost. Byla to filosofie směřující k negaci filosofie. Dá se to říci nejlépe protimluvem, že pozitivismus je *agnostická gnóse*.

Ferdinand Pelikán

Fikcionalismus novověké filosofie zvláště u Humea a Kanta

(Praha 1928, s. 187-190)

Afektivní teorie přivádí nás k naší vlastní teorii osobnosti, jejíž některé znaky pokusíme se v nejstručnějším nástinu vytknout, ponechávajíc vypracování této teorie do spisu jiného.

a) Naše osobnost (Já) je hodnotícím principem všech našich duševních stavů. To neznamená, že by tento princip stál mimo běh celého světa, že by jeho kauzalita vymykala se kauzálnímu řádu celého kosmu. Účelnost, kterou do osobnosti klademe, není účelnost vnějšího činitele – kterým je naše Jáství ještě u Mareše a Heverocha – , nýbrž účelnost, která má co dělat s formou života samého v jeho celku. Víme dobře, že všechny naše akty nejsou svobodné, že 90 % jich jsou nahodilými vrhy v kostky životního osudu, že naše Já může být někdy, zejména ve své nevědomé stránce, kouskem našeho osudu neznámého a že je jen nepatrná část těchto osudů nám známa. Božská Prozřetelnost neodhaluje své plány vždycky a každému, nýbrž jen několika vyvoleným a i ti mohli se často v postižení tohoto, Prozřetelností jim určeného osudu mýlit, věnovat všechny svoje afekty věci neplodné a přece dosáhnout vedlejších plodných účinků a změn ve světě. Tato naše teorie svobodné osobnosti nemá v sobě nic metafyzického a její spiritualismus nejde tak daleko, aby se odtrhl od smyslové stránky naší osobnosti. Leč třeba uznat, že jestliže pozitivisté kladou do komanda afektu (Nietzsche) naši nesvobodu, klademe my tam naši svobodu, ježto životní cit ozývá se při takovém afektu vyplňujícím celou naši duši, je náš životní cit nejsilnější a jistě na hony vzdálen od pouhých pasivních tělových a viscerálních počitků. Rozhodnutí znamenající celou směrnicí dalšího života, rozhodnutí někdy nevědomé, je aktem ryzí vůle, nemá žádného tělesného substrátu, neodpovídá mu žádný ekvivalent ve světě fyzikálním a naopak originální přínos osobnosti znamená rozmnožení spirituální energie, jejíž kvantum není nikdy konstantou a jejíž neomezená intenzita může být stupňována do nekonečna a přesahovat všechny meze psychofyziky. Také po stránce teoretické naše originální intuice, která je

citovou reakcí na dosavadní životní nebo vědeckou zkušenost lidstva, nemá žádného smyslového ekvivalentu, je nesmyslová, tj. čistě citová a afektivní.

b) City a afekty jsou základem lidské osobnosti, jejich „komando“ je rozhodující i v teorii, kde vedoucími ideami jsou zase jen „subjektivní záliby a zájmy“. Poznali jsme již, že vědomí není jediným a podstatným znakem duševních pochodů (Krejčího dedukce je tu naprosto falešná), že do proudu duševního dění musíme počítat i city, snahy a afekty, jakožto zesílené a potencované city, že většina našeho života probíhá *nevědomě*, že nevědomo toto není jen hartmannovsky metafyzické nebo jamesovsky fyziologické, nýbrž také citové. Novější teorie paměti a především druhé funkce, zapomínání (dosud opomíjené), potvrzují tuto naši teorii, že paměť i zapomínání jsou vázány na osobnost a že jedině vašeň dovede prodlužovat ony aromistické stavy asociací, dodávat jim pravého bergsonovského trvání a tím i vzájemné souvislosti i kontinuity. (...) Bylo-li dosud zdůrazňováno, že paměť a zkušenost tvoří jádro naší osobnosti, třeba ještě více zdůraznit, že není to diskurzivní paměť intelektuální, nýbrž téměř organická *paměť afektivní*, která tu rozhoduje. Bez afektu byl by nejen celý náš život prázdný, ale ani naše poznání nedostalo by se kupředu a naše pojmy zůstaly by pouhými schémata a formulkami. Jedině afekt dodává našemu myšlení názorovosti, působí srážku různých mínění, uvádí je v kontradikci a stává se tak hybnou silou dějin skutečných i ideologických.

c) Osobnost třeba chápat z hlediska dynamického jakožto podrobenou nepřetržitému vývoji, jako stále na cestě tvoření. Osobnost je pojem ideální a nestačí říci, že je pouhou syntézou osobností parciálních. Vždyť naše afekty jsou čerpány právě z oněch ideálních cílů, které nevíme, kdo je do naší duše vložil, a které tvoří stálý osten našeho pokroku a zdokonalování. Fichte řekl správně, že být svobodným neznamená nic, a osvobodovat se (*frei werden*) znamená všechno, a naznačil tím neomezenost ve zdokonalování lidské svobody, která není ničím statickým, nýbrž čímsi dynamickým, která překračuje každou pozitivistickou mez, aniž by ustrnula v plochem absolutismu. Uznávající osobnost jakožto konkrétní, absolutně uzavřený celek, připouštíme vždycky citové zdokonalování a rozšiřování jejich perspektiv, které otvírají jejímu poznání a jednání netušené možnosti budoucí. Mluvíme-li o osobnosti jakožto o zvláštní kvalitě, nevracíme se tím ke starému dogmatickému substancialismu. Značí to pouze, že aktivita duchovní tvoří stále otevřený celek, že aktivita tato je beze všeho hmotného substrátu a že všechny naše ubohé lidské výrazy pro aktivitu duchovní končily dosud symboly prostorovými, které nikdy nedovedou se k pravé realitě přiblížit. Už pro Fichta, který chápal absolutní a nekonečnou realitu nikoli staticky jako substrát, od něhož se odtrhují akcidence, nýbrž *dynamicky, pohybově a funkcionálně*, byla přenesena všechna realita do ducha a Fichtovo Nejá nebylo nějakou substanciální věcí, nýbrž funkcionálním souhrnem všech možností z našeho Já vyloučených. Již Fichte uznával dvoji duchovní produkci, vědomou a nevědomou, a vnějšnost věcí nacházejících se mimo naše Já viděl v pouhém neuvědomění naší vlastní duchovní produkce. My pokládáme produkty našeho vlastního myšlení za něco cizího, ležícího mimo nás, proto, že nejsme si této produkce vědomi. Vnějšnost cizích subjektů vězí tudíž v jejich cizosti našemu Já. To je nejhlubší smysl filosofie osobnosti, která musí přihlížet právem též k nevědomé její stránce, avšak nespátřuje toto nevědomí v pouhém mechanickém fyziologickém substrátu, nýbrž v citovém příkrovu jistých myšlenek, které si pomocí tušení teprve cestu razí. Počáteční myšlenky, které jsou teprve na cestě tvoření, jsou vždycky nevědomé a pramení z nejhlubší části naší osobnosti. Nejsou ani pravdivé ani falešné, nejsou to fikce ani hypotézy, nýbrž jisté skromné polopravdy, které teprve lidský afekt prosadí, přidělí jim sociální platnost, udělá je dogmatem závazným pro všechny, aby pak skončily jako pouhé všeobecně známé a automatizované triviality, které řídí lidskou společnost, aniž bychom o tom věděli.

Klademe váhu na nevědomou stránku naší osobnosti jen potud, pokud je pramenem těchto nových myšlenek. Nevidíme v nevědomí lidském nějaký vrchol lidské moudrosti, nýbrž jen

pomůcku k vytvoření pravd nových a k udržování pravd známých. Zapomínání lidské týká se především lidských afektů, slouží k smiřování intelektuálních a citových protiv, je pouhou pomůckou psychologickou i mravní a nemá konečného významu. Nelze v něm vidět konečný etický cíl, nýbrž pouhou protiváhu proti mechanické racionalizaci osobnosti a pomůcku k odkrývání nových jejích stránek. Paměť i zapomínání udržují lidský intelekt a jeho zásobu v rovnováze a dodávají též rovnováhy afektivní stránce osobnosti. Konečně mostem mezi známem a neznámem, mezi jednou osobností lidskou a druhou je lidská sympatie, tento nejcennější božský dar lidské osobnosti.

František Šeracký

Pozitivismus a psychologie

(Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929, s. 75-85)¹

O pozitivismu bylo u nás v poslední době tolikrát mluveno a psáno, Fajfr nazývá jej skoro národní filosofií českou, neboť je „mateřskou filosofií všech českých filosofů“. Přitom však pozitivismus se u nás zle kritizuje i odsuzuje, v pozitivismu vidí se dokonce něco mělkého, méněcenného, co musí ustoupit nějaké hlubší národní filosofií, která by přímo tryskala z potřeb duše slovanského lidu. Idealismus, toť národní česká filosofie, pozitivismus byl importován k nám z ciziny a profesor Láska zvoní mu ostatně již dávno umíráčkem v Národních listech.

V roce 1920 založen byl filosofický časopis Ruch, jemuž dal Pelikán do vínku program idealistický a protipozitivistický. „Jde o novou českou filosofií,“ praví Vorovka, „jež bez předběžného schválení a přelaskavého zprostředkování kateder vlastními silami hledí řešit otázky filosofické.“ Tato „nová“ česká filosofie je velmi útočné formy, vyvolává celou řadu polemik, Vorovka vydává dokonce celou knihu Polemos a své spojence mimo Pelikána hledá v Hoppovi, R. I. Malém a Tomáši Trnkovi.

Dnes, kdy toto tak bouřlivě se zrodilví dítě idealistické má za sebou již skoro deset let života a odložilo již první dětské šatečky, můžeme se s klidem ptát, co dobrého přineslo naší filosofií. Dnes je už možno říci, co v celém boji o pozitivismus bylo náladového, co nemělo trvalé ceny, dnes můžeme se ptát, co pozitiviního vykonali ti, kteří stáli u kolébky „nové“ filosofie a byli kmotry nového idealismu.

Ale kořeny tohoto protipozitivistického boje v české filosofií jsou mnohem staršího data a hlubší povahy, než by se na prvý pohled zdálo. Na krajním křídle stojí sice ono devítileté dítě idealistické, ale máme v naší filosofií myslitele, zaujímající určité centrální postavení, kteří kloní se více či méně k idealismu i pozitivismu. Mezi jinými je to zvláště Masaryk, o němž zcela správně Fajfr píše, že napřed udělal z lidí pozitivisty, ale pak je proti pozitivismu podráždil. Podobně zvláštní pozici vůči pozitivismu zaujímají i jiní čelní naši myslitelé Drtina, Čáda a Rádl, k jichž názorům je též dlužno přihlédnout.

Je zajímavé, že oba naši největší odpůrci pozitivismu, Hoppe a Vorovka, vycházejí z psychologizující teorie poznání; Hoppe již ve svém menším spise Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání (1914) vědomě se hlásí k intuitivismu a iracionalismu Bergsonovu, přijímá instrumentalismus a humanismus F. C. S. Schillera a sympatická je mu teorie fikcí u Vaihinger a Jamesův pragmatismus. Dosah a hodnota poznání řídí se jen uskutečněním lidských ideálů prostřednictvím psychických mohutností, jichž užíváme jako nástrojů k ovládnání nám neznámé skutečnosti. Vědecké poznání pak je „ustavičný boj mezi výtvoři naší fantazie a kritickým třibícím pochodem, jenž tyto fiktivní výtvoři naší fantazie podrobuje ustavičné kontrole, ponechávaje jen ty, jež se ve skutečnosti i prakticky osvědčují“.

Ve svém větším spise Příroda a věda (1918) je pak Hoppe mnohem útočnější. Vědecké poznání je mu soustavným organizovaným klamem, ježto nám místo bohaté

přetvářející se skutečnosti v individuálních útvarech poskytuje jen chudičkou kostru, již vyhláší za podstatu světa (s. 139). Ale vidíme hned z dalšího, že věda, kterou Hoppe takto zatracuje, je mu jediné věda exaktní, ta věda, pro kterou platí mechanismus a kauzalismus a která užívá kvantitativního hodnocení. Vedle toho je však ještě jiná věda, neboť kvalitativní bohatost přírody i duše nedá se omezit na kvantitativní objektivní schémata, a pro tuto vědu platí vitalismus a teleologismus, jež plynou z centra naší psychické reality. Naš duševní život je pak Hoppovi základní realitou, naše tvořivé schopnosti duševní nelze spoutat pevnými statickými pravidly a problém poznání přetváří se koneckonců v problém tvoření, v realizaci snů a tužeb, jimiž překonáváme danou skutečnost.

Podkladem tohoto názoru je též určitá psychologie, jež snad nejspíše by se blížila stanovisku bergsonovskému. Hoppova psychologie cení si velmi málo smyslového poznání: Vjemy smyslové (objektivní) mají podružnou úlohu, ježto vše je stlačeno z pěti „smyslových kantonů“ pouze do kantonu zrakového a hmatového, a „subjektivní vjemy“ jsou úplně vyloučeny. Vlastní duševní procesy dle Hoppa unikají logickým schématům a hlavní duševní funkcí je mlhavá intuice a vůbec činnosti podvědomé, které „v klidu jsou naprosto ukryty našemu vědeckému bádání, ale v rozhodujících okamžicích našeho života se uplatní v nepředvídaném rozsahu“. Je ovšem otázkou, může-li psychologie v tomto smyslu být vůbec považována za vědu.

Vezmeme-li první Vorovkův spis Úvahy o názoru v matematice (1917), najdeme tam hned na počátku Vorovkovo doznání, že nikoli logická argumentace, nýbrž osobní záliba rozhodla u něho ve prospěch psychologismu. Vorovka zamítá zde logicismus, nemůže uznat pojem pravdy o sobě, jež má existovat mimo čas a prostor i mimo lidské vědomí. [Úvahy o názoru v matematice, s. 9.] Vorovka zde jako psychologista uznává jen jedno jsoucno, svět skutečna, a vědomě místo logiky myšlení chce zavádět psychologii myšlení, kde mu „jde o zužitkování stávajících poznatků psychologických k účelům noetickým“. Autor končí své úvahy naprostým relativismem a antropologismem v teorii poznání, když i ta věda (matematika), která se zdá tak povýšena nad prchavost a nestálost našich aktů poznání, neobsahuje žádných pravd transcendentních a její všechny poznatky jsou imanentní té skutečnosti, již nám popisuje psychologie.

Docela jinak vypadá nyní Vorovka o čtyři roky později, kdy v roce 1921 vydává Skepsi a gnósi, s podtitulem „vznání filosofické“. Ani zde není podán žádný jednotný systém, autor praví sám: „Pokusil jsem se zde o syntézu myšlenek, jež zčásti stojí ve vzájemném sporu.“ Proto schovává se za své subjektivní filosofické vyznání, „filosofický Eros ovšem řídí šipky do jeho srdce a on je vrací napuštěny vlastní krví“. A Vorovka volá hlasem plamenným: „Za mnou všichni, kteří stejně smýšlíte,“ obrací se k těm, „kteří hledají, chtějí promyšlené a dle pravdy volit a snad tonou v pochybnostech.“

A jaká je nyní Vorovkova filosofie jako „centrální funkce lidského myšlení“? „Úkolem filosofie“ dle Vorovky je, „aby zkoumáním všech vazeb myšlení vyhledávala lidské myšlenky nových stupňů volnosti“. Filosofie čistě vědecká není prý žádnou filosofií, neboť je tu „skeptické odmítnutí všech filosofických domyslů“. Proti agnosticismu je třeba postavit gnosticismus ve smyslu „odvážné snahy rozšiřovat hranice poznání nad každou mez“; co nemůže dokázat věda, může vnuknout filosofie.

Proto Vorovka vychází od skepse, jež zajisté zcela dobře může být východiskem filosofie, neboť pravdou je, že plná jistota má nebezpečí fanatismu. Jisto je též, že velká část našich soudů nemá plné jistoty, jsou povahy problematické, a že záleží na stupni víry, kterou přikládáme pravděpodobnému tvrzení. Ale nelze dále souhlasit, když Vorovka proti „vypočtené a konstruované pravděpodobnosti“ klade osobní přesvědčenost, která je činem z vlastní osobnosti vyvěrajícím, jsouc spíše věcí našeho srdce, než rozumu. A odsud neoprávněně odvozuje hned Vorovka: „Pravda není ani konvence, ani ekonomie, ani

užitečnost; nad každým lidským agnosticizmem, skepticizmem, probabilizmem, relativizmem, pragmatizmem vznáší se ideál jediné nadosobní a nadlidské pravdy.“

Ejhle, ta pravda absolutní, proti níž Vorovka před čtyřmi lety bojoval, ejhle ten logicismus, který v Úvahách o názoru v matematice Vorovka potíral! A jak se Vorovka dovede rozehrát pro tento svůj nový pojem pravdy: „Kdyby některá filosofie chtěla zradit ideál jediné pravdy nejvyšší nejen slovem, nýbrž nějak i skutkem, strhla by všechny mosty k dorozumění mezi lidmi a přetrhla by jakékoli spojení s vědou.“ (!)

A od této nejvyšší pravdy spadneme hned do neznáma ke gnósi: „Gnóse značí, že nebudeme věřit (?) v nepoznatelné [Skepsis a gnóse, s. 57.], ani v žádné okovy, které by rodu lidskému navždy znemožňovaly podstatně rozšířit obor poznání“ – proto připouští Vorovka i možnost racionální teologie i induktivní metafyziky, proto neimponuje mu Kant, ale imponuje mu Bergson a jeho poznání názorové, intuitivní. Vorovka otevřeně se prohlašuje za mystika: „Každá gnóse musí mít aspoň jeden mystický element, pokud je autognósi, vnitřním pohledem do sebe sama, jenž v nejvlastnějším smyslu je mystickým.“

A zde jsme u kořene názorů Vorovkových, kde Vorovka téměř ztotožňuje se s Hoppem, který byl však vždy důslednějším. Principem určujícím skutečnost a sytícím abstrakce je dle Vorovky mé vlastní jáství. „S oslabením nebo ztrátou jáství i skutečnost se oslabuje a rozbíhá ve zběsilou závrať.“ Vorovka se mylně domnívá, že toto jeho stanovisko je panpsychismus, snad dokonce ve smyslu Berkeleyho nebo Leibnizově; názor Berkeleyův i Leibnizův bývá přece obyčejně zván spiritualizmem a pak je to názor podložený psychologií a ne mystikou, jako u Vorovky. Stejně nepravda je, že Vorovka se připíná k voluntarismu Maine de Biranovu, nanejvýš snad v jeho mystické periodě; velmi silně totiž pochybujeme o tom, že by Vorovka zachraňoval pojem působení ve smyslu psychickém (!). Ale nejbližším Vorovkovi je jistě mystický gnosticizmus a novoplatonizmus, duch a jeho emanace je pravou doménou Vorovkovou, když přece „Bůh dotýká se nás v podvědomí našem takřka prstem, a modlitba vede k poznání Boha“!

Pro tento svůj mystický názor nemůže ovšem Vorovka potřebovat vědecké psychologie. „Psychologie, zabývající se skutečností... nemůže vystihnout předměty myšlení, jež nejsou součástí světa skutečného, nýbrž pomyslného.“ [Tamtéž, s. 83.]

Nad svět skutečností, svět existence, vypíná se totiž svět esence, pravda je nad skutečnost a nadosobní skutečnost překonává nás nejen extenzivně, ale i intenzivně. Ani skutečnost veškerá a totální pravda nejsou mu pojmy rovnomocnými. Zde Vorovka zcela patrně potírá psychologismus pod praporem logicismu, či chcete-li, racionalismu.

Ale Vorovka současně hlásá: Skutečnost nad pravdu! V našem jáství a v naší volní činnosti tkví iracionální kořen naší vnitřní skutečnosti, „naše jáství, ač jednoduché jako bod, může se stát středem nesmírně složitě paprskového svazku akcí a reakcí a dát onomu celku vyšší jednotu“. Ejhle ten iracionalismus; proti dřívějšímu racionalismu a proti kvantitativnímu stanovisku máme zde kvalitativní chápání světa! Dle Vorovky je ovšem uzнат tuto „dvojitost“, vyhovět jednomu i druhému, obecnému jako jedinečnému. To vše dovoluje Vorovkovi jeho autognóse, dovoluje mu ponořit se intuicí v přímou skutečnost, ale dovoluje mu i užívat nejpřeciznějších nástrojů vědy!

A to je prosím ta nová národní česká filosofie! U Hoppa a Vorovky máme prokázány silné vlivy cizí, podobně u Malého najdeme Bergsona a Malebranche, Pelikán přiznává se k novofichteismu a Trnka rostl pod vlivem Vaihingerova i Bergsona. Přejeme jistě každému, aby šel tam, kam jej srdce táhne, ale nemůžeme odpustit Vorovkovi, když vyčítá českým pozitivistům nenárodní ráz jejich filosofie a autoritářství. Také my chceme čerpat z bohatých zdrojů nám blízkých cizích myslitelů, ale nepodléháme slepému autoritářství, kterého žádá Vorovka, když přeje si, aby jeho následovníci šli bez kritiky za ním.

Než pohledme dále na myslitele, kteří také chtěli budovat národní českou filosofii a zaujímají určité zprostředkující stanovisko mezi idealizmem a pozitivizmem.

Na prvním místě stojí Masaryk, který velmi jasně proslovil své názory už v Konkrétní logice. Filosofie je Masarykovi vedle věd speciálních vědou všeobecnou, je jednotným, vědeckým teoretickým i praktickým názorem o světě. Filosofie není povýšena nad speciální vědy, nýbrž je ve vědách všech, všechny vědy jsou filosofické, neboť člověk od přírody baží netoliko po vědě, nýbrž i po vědě jednotném, a ten jednotný názor světový musí být vědecký. „Filosofie vědecká – toho se pevně držíme,“ praví Masaryk, „jen odborným věděním být může, samosebou se rozumí, že každý filosof pojímat bude svět ze svého zvláštního stanoviska vědního.“

Dle Masaryka běží dále o to, která věda svou logickou podstatou nejlépe sjednocuje rozličné poznatky různých věd. A zde Masaryk otevřeně prohlašuje psychologii za tu vědu, která filosofii je nejlepší vůdkyní, „neboť každý poznatek, jsa zároveň jevem duševním, tím právě může být studován psychologicky. To vše zní čistě pozitivisticky, ale v Konkrétní logice Masarykově najdeme hned na počátku (s. 4), že člověk není bytostí rozumovou, než toliko rozumnou a že člověka nutno považovat za tvora citového a volního a že pravá podstata lidství tkví ve mravnosti a zbožnosti, na citech založených. Rozum lidský je obmezen, podléháje citům, snahám a instinktům, ale Masaryk výslovně podotýká, že upřímné přiznání naší rozumové slabosti nemá snižovat rozum a lidskou vědu.

Vedle vědeckého světového názoru má Masaryk názor náboženský a Masaryk z hlediska statického i historického sleduje rozdíl obou názorů. Ale náboženství je pojem nadřazený filosofii, neboť Masaryk rozlišuje náboženství teologické a filosofické, vždyť „každý člověk a vědec sebezpěšnější nežhostí se mystického názoru o světě naprosto“. Možnost filosofického náboženství pak odůvodňuje Masaryk citem zbožnosti, kterého je třeba pro život, tedy stanoviskem, dnes můžeme říci, pragmatistickým. Zde máme tedy klíč pro chápání Masarykova mysticismu, pro jeho víru v osobního boha a v mravní řád světa. „My potřebujeme náboženství a my potřebujeme náboženskosti“, praví Masaryk v Sebevraždě; nebo jinde (V boji o náboženství) je řečeno: „Náboženství je řešením problému věčnosti, nikoli jen řešením teoretickým, nýbrž zároveň praktickým, neboť problém věčnosti musí být člověkem žit.“

Nesouhlasím proto plně s Krejčím, když prohlašuje Masaryka za čistého idealistu, spíše je možno říci, že Masaryk v teorii je pozitivista, v praxi pak idealista. To znamená ovšem určitou rozpolcenost světového názoru Masarykova, aneb je to vědecké poznání, doplněné náboženstvím, je to náboženství vědecky zdůvodněné, praví správně Krejčí. Je to něco osobitě masarykovského, v čem tkví též velký vliv Masarykův na náš kulturní život národní, kde Masaryk neváhal aplikovat svoje názory na řešení ožehavých otázek dne. Je to zároveň důvodem, proč Masaryka stejně se mohou dovolávat pozitivisté i idealisté. Masaryk v naší filosofii má asi to postavení jako Kant ve filosofii německé.

Bezprostředním žákem Masarykovým je Drtina, který dále rozvádí názory Masarykovy; Drtina vychází v Myšlenkovém vývoji evropského lidstva od záhady světa a života lidského a shledává dvě odpovědi: náboženství, filosofii a vědu. Shodně s Masarykem filosofie a věda jsou Drtinovi pouze projevem lidského rozumu o sobě, ale náboženství podává obraz světa a života sestrojený z mocnější poloviny lidské bytosti. V historickém vývoji vzniká náboženství dříve než filosofie, „náboženství je instinktivní vědou ohromné většiny lidstva..., filosofie je náboženstvím nepatrné menšiny lidí abstraktně myslících“. Mezi filosofii a náboženstvím přes určité různosti je pak velmi těsná příbuznost, mají společný cíl i podobné prostředky; Drtina se domnívá, že filosofie a dokonce vědy odborné operují s určitými prvky povahy mytické, jako je pojem atomu, energie, hmoty!

Proto nás nepřekvapí, když Drtina za prvou část filosofie prohlašuje metafyziku, neboť pozitivistické nazírání, popírání metafyziky, vylučování posledních otázek po podstatě jsoucna z oboru myšlení neposkytuje spokojenost a čirou negací svou nemůže být odpovědí poslední k otázkám neodbytným. [Učitel'ské noviny XXIII, s. 168.] Drtina myslí tím ovšem

metafyziku induktivní, budovanou na základě odborných věd, ale proti Masarykovi je Drtina již vyhraněným idealistou, třebaže své názory metafyzické nikde systematicky nepodal a ve filosofii omezil se hlavně na svůj úkol historika dějin filosofie, či lépe filosofického myšlení. Drtina ukazuje totiž k tomu, jak vzrůstající se reakce proti materialismu „uznává větší platnost duševnosti a souvisí patrně s povšechnou tendencí naší doby, kdy opět ideje náboženské jsou oživeny a novoidealismus se objevuje“. Odtud vysvětlíme si též Drtinovo velmi příznivé stanovisko k filosofii Hoppově i Trnkově.

Masarykovi dosti blízký je i Čáda, třeba byl žákem Durdíkovým a svou noetickou záhadu řešil nejprve u Herbarta a J. St. Milla. Čáda nechce být vlastně filosofem. Noetika podle Čády [Noetická záhada u Herbarta a J. St. Milla, s. 4.] nesmí být splétána s filosofií vůbec, podobně jako je třeba rozlišovat ve filosofii zvláštní stanovisko logické, psychologické a metafyzické. Noetika pak stojí nejbližší logice, neboť logika je normativní naukou o pravdě v širším slova smyslu; elementární logika stanoví normy dedukce, heuristika normy indukce, noetika pak dává normy pravdivosti našeho poznání. Noetika je timetikou (ve smyslu logickém) našeho poznání, ač ovšem poznání jako jev psychický náleží ještě psychologii a otázka po tom, co poznáváme, spadá do metafyziky. Základem vši filosofie Čádovy je tedy problém poznání, zde najdeme Čádu celého. „Poznání ve své podstatě,“ praví Čáda [Noetická záhada, s. 173.], „i v cíli svém je přesvědčením, vírou; a jako je schopno neustálého vzdělávání a rozmnožení vždy většího a většího, tak zůstane vždy nehotové a mezerovité, nicméně však přes obrovskou spoustu těchto mezer a velmi citelnou svou omezenost je s to, aby člověku poskytlo, čeho potřebuje k svému životu rozumovému, citovému i praktickému; neboť k tomu člověku třeba nejen vědění, nýbrž i nevědění.“ Není tedy Čádovým údělem negativismus a noetická rezignace, nýbrž zcela pozitivně řeší Čáda svou záhadu poznání a zcela dobře můžeme zde přijmout diagnózu Krejčího, který ve stanovisku Čádovu vidí anticipaci pragmatistického stanoviska Jamesova. A tato pragmatistická filosofie sbližuje Čádu i s Masarykem i s Drtinou, třeba Čáda svoje metafyzické a náboženské názory nikde blíže nerozvinul.

Nejvýznačnějším žákem Masarykovým je dnes Rádl, který jde v šlépějích svého učitele, neváhal též nedávno hájit českou filosofii před výstřelky idealistickými. S Masarykem pojí Rádla absolutní úcta k vědě, Masarykovi přibližuje se Rádl svým stanoviskem náboženským a stejně jako Masaryk užívá i Rádl ve své filosofii subjektivistické metody.

Základním a ústředním problémem Rádlovy filosofie je problém vědy, či, chcete-li problém vědeckého hledání pravdy, jak ukázal zvláště v Romantické vědě a nejnověji v Moderní vědě. Rádl liší totiž vědu jako program a vědu jako konkrétní vědecké snažení určitých lidí, čili vědu jako konkrétní, nedokonalý lokální časový projev lidský, proti vědě, jež je pravda. „Může zklamat konkrétní pojetí vědy, ale nikoli ideál pravdy; existují různá národní pojetí vědy, ale všechna se mají podříditi jednomu cíli vědy.“ [Moderní věda, s. 32.] V tu vědu nutno věřit. „Kdo pravdu hledá, ten ovšem věří, že ji lze najít“ – ne bez účelu v čele spisu Rádlova jsou položena slova Clauda Bernarda: Avant de faire la science il faut croire a la science. Proto vytýká též Rádl pragmatismu, že oslabuje víru ve vědu.

I filosofie je dle Rádla vědou, jejím cílem je poznání všeobecností, kdežto odborné vědy cílí k poznání jednotlivostí. Rádl uznává sice metafyziku jako oprávněnou část filosofie a tím i vědy, ale ohražuje se ostře proti tomu, že by filosofie neměla svým předmětem určitých fakt, že by neměla přesných metod a žádá odborné vzdělání ve filosofii, kterážto pak oplodňuje práci v jednotlivých odborných vědách. Souvisí se základním stanoviskem Rádlovým, když je tu akcentována psychologie vědecké práce a sociologické podmínění vědy. Rádl chce vědět, „jak rostou problémy v duši jednotlivcové“ a stejně nutno vědu chápat jako zjev společenský, jako produkt a činitele civilizace, třeba věda byla dílem jednotlivců. Ale celkem převládá zde spíše sociologické pojetí Rádlovo, když věda je mu přece určitý,

ovšem nejmladší obor duchovního i kulturního života, který je v úzkém styku se všemi ostatními složkami kultury.

Vedle vědy, jako nejmladší součásti kultury – jež má však nejvyšší aspirace – je tu však náboženství, jemuž přikládá Rádl takový význam jako Masaryk. „Náboženství je odevzdaný vztah člověka k Bohu; člověka uvědomujícího si (pokorně!) své povinnosti a zároveň svoji slabost, zvláště mravní před ideálem zákonodárce a soudce.“ [Moderní věda, s. 34.] Takové stavy myslí nemají ovšem daleko k mystice, jež „se odevzdává dojmům, hledíc je prožít, procítit, splynout s nimi“. Máme úctu před osobním náboženstvím jak Masarykovým, tak Rádlovým, ale velmi nesnadno je sloučit s takovými názory náboženskými Rádlovo mínění o vědě jako poslední autoritě, od níž není odvolání: „Věda musí mít právo kritizovat každé náboženské učení“, ovšem věda může pouze „ohrožovat předsudky náboženské“. Je jisto, že máme zde podobný rozdíl mezi stanoviskem teoretickým a praktickým, jako bylo tomu u Masaryka.

Ukázali jsme jinde [Česká mysl 22, s. 311-316.], že Rádl není tak dalek pozitivismu, jak si sám myslí. Třeba dle jeho slov účelem Moderní vědy je ukázat, že „odpor k pozitivismu jako filosofickému vyznání se dá sloučit s respektem k nejpozitivnější vědě“, domníváme se, že Rádl je blíže pozitivismu, než sám Masaryk. Rádl bojuje proti pozitivismu ve znamení antropomorfismu, ale neuvědomuje si, že dnešní pozitivismus, opíraje se právě o psychologii, hlásí se k Protagorovi jako prvému pozitivistovi a jeho větu „Všech věcí míra je člověk“ klade hned na svůj začátek. Vždyť zcela shodně s Rádlem přikládáme psychologii eminentní význam pro stavbu celého světového názoru a v klasifikaci věd klademe ji za biologii a před sociologii. Stojíce na principech personalismu, úplně se shodujeme s Rádlem, když praví: Je zvláštností i nejelementárnějších zjevů duševních, že něco znamenají, že „já je mám“ a nejsou to „jen zjevy“. Chceme stejně jen budovat psychologii po vzoru medicíny, jež je právě Rádlovi vzorem moderní vědy. Nemůžeme ovšem Rádlovi přiznat, že jen studium plodů kultury jako projevů duševního života je objektivní, kdežto naše já je subjektem, „který stojí mimo přírodu“.

A tak vracíme se nakonec opět k tomu pronásledovanému, odmítanému pozitivismu českému. Nevyvrátili jej čeští „národní“ filosofové idealističtí, nepodlomily jej ani filosofické systémy hledající cestu do transcendentna na základě víceméně pragmatistickém. Pozitivismus zde stojí neochvějně dál, pevně vklíněn do filosofické národní tradice české, která vždy vyznačovala se psychologismem. Z psychologie vyšli i Hoppe a Vorovka a úctu k psychologii najdeme i u Masaryka a jeho žáků. Ukázali jsme dříve, že jen ovšem vědecká psychologie může být základem pozitivismu, že jen ta psychologie, kterou k nám zavedl Krejčí, je schopna dát exaktní filosofický názor na život a svět. Psychologie dává právě české filosofii ten ráz, jemuž dr. Fajfr říká fakticismus, nebo který můžeme zvat konkretismem. Psychologie je dnes více než kdy jindy přiblížena u nás k životu, řešíc konkrétní otázky člověka i jeho praktických potřeb a činnosti. Filosofie, která opírá se o tuto psychologii, může zvětšenou měrou sloužit blahu národa a podporovat vrstvy sociálně slabší. Uvažme jen, jaké důsledky plynou z psychologie volby povolání, z psychologie kriminalistické i konečně z psychologie dítěte apod. Tady celé naší národní filosofii otvírají se nové perspektivy. (...)

¹ Sborník vyšel u příležitosti Krejčího sedmdesátých narozenin (jako VI. svazek Knihovny České mysli). Z prací a vzpomínek Krejčího žáků a přátel tu zmiňujeme alespoň studie: E. Rádl: Pozitivismus vůbec a pozitivismus Krejčího; J. Král: Význam Krejčího v dějinách české filosofie; W. M. Kozłowski: Masaryk, Krejčí, Drtina; J. Tvrđý: Krejčího dělení filosofických směrů; J. L. Fischer: Krejčí a Comte; J. Jančařík: Krejčí o Kantovi; V. Příhoda: Krejčího boj za vědeckou psychologii. Sborník obsahuje přehled Krejčího univerzitních přednášek a seminářů v l. 1898-1928, přednášek v univerzitních extenzích a učitelských kurzech, návrhů a řečí v Revolučním národním shromáždění (1918-1920) a v Senátu Národního shromáždění (1920-1925) a ovšem i úplnou bibliografii jeho prací.

Ladislav Rieger
O iracionalismu a intuici v novější filosofii¹
(Česká mysl 27, 1931, s. 289-300)

Mluví-li zde o iracionalismu a intuici v novější filosofii, mám na mysli hlavně teoretickou filosofii, třebaže se též dotknu problémů iracionalismu ve filosofii morální.

Iracionalismem ve vědeckém poznání se mnohdy nazývá názor, že intelekt co nástroj poznání je závislý na vůli. To je potud pravda, že každý akt myšlení je snaha, že vůle se snaží něco poznat – pomocí rozumu. Tento názor není sám iracionální. Vlastní iracionalismus je teprve podceňování rozumu co nástroje snahy poznat svět, tvrzení, že pramenem poznání je prý iracionální cit, jakési mystické zírání – intuice, a degradování pravdy objektivní na fikci – na pouhé osobní přesvědčení podle učení pragmatismu. Tento iracionalismus pragmatismu a intuicismu vystupuje ve filosofii až koncem XIX. století, třebaže prameny jeho jsou prastaré. Tak již řečtí sofisté hlásali, že pravda není jedna, neosobní, ale že každý má svou pravdu. Přesto novověká filosofie od Descarta po Schopenhauera v XIX. století byla pod heslem důvěry v rozum. Teprve pragmatismus zahajuje skepsi vůči hodnotě pravdy a nedůvěru v rozum co nástroj poznání.

Otcem skepse bývá nezdar. Také pragmatismus pramení z nezdaru, a sice z nezdaru tak zvané absolutní teorie poznání, z nezdaru absolutního poznání skutečnosti v přírodních vědách a přírodní filosofii. Jeho, abych řekl, pozitivními prameny jsou: biologicko-psychologická teorie poznání navazující na Darwina, tedy psychologismus v teorii poznání, a fikcionalismus vzatý z vědy přírodní.

Nezdar absolutní teorie poznání ležel již v nemožnosti jejího úkolu. Intelekt může zkoumat prameny poznání i logickou shodu pojmu a představy s předmětem představy – v myšlení –, nemůže však vystoupit ze sebe a zkoumat tento vztah myšlení absolutně – mimo vše myšlení. Pokus teorie poznání vyzdvihnout se nade vše myšlení připomíná nám „bajku“ o Münchhausenovi, který sebe sama za cop vytáhl z bahna, jak podotýká Ziehen. Tento pokus vznikl z neporozumění Kantovu kriticismu, které ovšem částečně sám Kant zavinil neúplným oddělením psychologického zkoumání pramenů a základů poznání v naší mysli od transcendentálně logické platnosti idejí. Ale nezdar této absolutní teorie poznání měl v zápětí skepsi ohledně možnosti poznání skutečnosti vůbec. V přírodních vědách projevil se kritikou hypotéz a teorií co fikcí, ale i nedůvěrou v základní axiomy, principy. I tyto byly označovány za libovolné fikce bez věcného vztahu ke skutečnosti. Kritika tato vyvolala hnutí vědeckého pozitivismu, který omezil vlastní úkol vědy přírodní na pouhý popis průběhu dění a přenechal každý výklad příčin metafyzice, a vedla dále přes fikcionalismus v přírodní vědě přímo k pragmatismu.

Vlastní iracionalismus je ovšem ve vědě nemožný. Věda je prostě nucena rozumem, chce-li chápat svět, vidět v něm zákonitost a ne dílo rozumu a libovůle. To je metodický postulat každé vědy. Nepostrádá zajímavosti ukázat, že iracionalismus všude, kde chce platit za vědu, se dovolává rozumu, jak podotýká Russell. Tak Freud, který nás učí, že vše jednání i myšlení naše je řízeno temnými sexuálními motivy, přece nechce, aby učení jeho bylo považováno za výtvar tzv. temných sexuálních motivů, ale za objektivní poznání, za vědeckou pravdu. Marxisté, kteří vysvětlují vše jednání i myšlení jen ekonomicky, přece nechtí, abychom marxismus považovali jen za důkaz, že Marxovi se špatně vedlo a že chodil do britského muzea studovat, aby se zahřál. Konečně i pragmatismus míní, že je to objektivní pravda, že není objektivní pravdy, aneb aspoň, že je objektivní pravda, že se pravda vyplácí.

Otcem pragmatismu, jak již řečeno, je fikcionalismus přírodních věd. Tento směr zahajuje v 80. letech minulého století Vaihinger svou filosofii „des als ob“. Vaihinger stanoví

fiktivní povahu hypotéz i axiomat, což rozšiřuje na teorii pravdy vůbec, která je podle něho jen účelný omyl, je povahou svou falešná, libovolná, subjektivní, kontrolovatelná jen úspěchem. Tuto teorii pravdy dokládá též psychologicky. I logické myšlení je prý jen přeměna počítku přes pojmy v jednání. Účelem myšlení je jednání, a sice především jednání mravní. Ale celý jeho svět jen „jako by“ existoval; dobro i zlo „jako by“ bylo, člověk jen „jako by byl“ odpověden za své činy. Jsou-li však vše to jen falešné představy, fikce, tážeme se, proč mám mravně jednat? Vaihinger končí relativizováním teoretické pravdy i morální.

Současně s Vaihingerem vystupuje v Americe Charles S. Peirce, vlastní zakladatel pragmatismu. Jemu je úkolem myšlení řídit vůli či přesvědčení a zvyky pro jednání. Podle rozdílů v praxi, výsledků smysly vnímatelných, posuzuje samo myšlení. Účelem života je činnost sama. Peirce po třiceti letech se zříká tohoto naivního amerikanismu a nevěří již v heslo: činnost pro činnost. Heslo pragmatismu přejímají jiní. Tak Dewey, který soudí, že myšlení je výtvar nouze, boje o život a že směřuje jen k řešení dané situace. Také filosofické problémy jsou jen řešením situací životních; a výsledek jich není poznání, ale systémy chování se. Některé neúspěšnější pravdy jsou „věčné“. Dewey není nepřístupný kouzlu poznání „sub specie aeterni“, jak sám praví; ale míní, že pro filosofii je lépe, aby bloudila s lidmi hledajíc dobro, než aby dosahovala dokonalosti, povyšujíc se nad život. Pragmatismus přechází ve filosofii ryze praktickou. Co je však ono dobro, jež má hledat? Činnost? Činnost je obojí: dobro i zlo. Co povede filosofii samu při tom bloudění? Tyto otázky znepokojují pragmatismus, který je v anglo-amerických zemích nutně moralistický.

Tak James, vynikající americký myslitel pragmatistický, hledá vůdčí ideu morálky ve zkušenosti – připouští i náboženské zkušenosti, výjimečně i chorobné. Hledá boha, jak sám praví, v „bahnu zjevů“. Nalézá bytost poměrně nedokonalou; jeho bůh není všemohoucí, vševědoucí – vyvíjí se se světem, který počal tvořit co podnik do jisté míry dobrodružný, se ztrátami a dokonce s rizikem konečné prohry; proto je mravní povinností člověka spolupracovat na spáse světa. Jeho bůh je vlastně do světových rozměrů promítnutý Američan, který začal spekulaci nad své síly a chce včas podnik přeměnit v akciovou společnost s omezeným ručením. Optimismus Jamesa je do jisté míry zoufalý, je to vyzvání vytvořit „Vůli k víře“..., a tu se prozrazuje vnitřní tíseň amerikanismu s celým učením o samospasitelnosti technického pokroku. Nejhlubší dnes myslitel pragmatismu, Evropan F. C. S. Schiller v Oxfordu, zakládá morálku pragmatismu na humanismu či „osobním idealismu“. Schillerovi je člověk „měrou všech věcí“ jako Protagorovi, ale i účelem všech věcí. Svět je mu vše, co víme o světě, vše, co jsme vytvořili my i naši předkové, a co ještě vytvoříme. Pravda je mu to, co uspokojuje přítom naši vůli. Nadosobní pravdy, jichž existenci nepopírá, jsou postuláty vývoje myšlení, výraz tvárného úsilí založeného v mysli. Pravda je tedy lidská a osobní. Při posuzování jeho názoru máme především námitku: že jeho svět je jen naše zkušenost; že je to jen vnitřní svět, svět vědomí, který zdokonalujeme. Druhá námitka je závažnější: pro jeho filosofii morální. Co je vůdčí ideou zdokonalování světa a jak liší spokojenost vůle dobro od zla?

Ani Schiller neujde zrelativizování pravdy morální s pravdou poznání. Ale snad technický pokrok zdokonaluje svět skutečný, když dovede měnit tvářnost země? Bohužel objektivní pozorovatelé, sledující tento pokrok, nevidí zlepšení života lidí a jejich vzájemných vztahů. Julien Benda nedávno ve Zradě vzdělavců i Konci věčného odhalil tuto hroznou pravdu a zejména příčinu morálního úpadku lidstva: opuštění ideje nadosobní pravdy. Jeho krajan Duhamel nám ukázal v popisu Ameriky, jaká budoucnost čeká lidstvo na dráze technicko-materialistického pokroku, který mu připomíná bezduchou mechanizující organizaci ve světě hmyzu (mravenců a včel). Pragmatismus nechápe vůbec nadosobní hodnotu ideje pravdy – je v zajetí biologicko-genetické teorie myšlení, navazující na Darwina, a v zajetí krajního psychologismu a subjektivismu v teorii poznání. Proto i jeho moralismus končí v naprostém subjektivismu. Kam vede měření pravdy úspěchem, vidíme, pohlédneme-li

na to, co se mnohdy nazývá úspěchem v životě. Nezakládá se mnohdy úspěch silného jedince na bezohledném využití slabších? Nedosahuje se ho často spíše násilím, lží než dobrem a pravdou, nemá mnohdy v křesťanské Americe zločinec úspěch a není vlivným a váženým členem společnosti? Co je tato pravda, která se měří úspěchem? A co když posedne pod pláštíkem filosofie nadčlověka celý národ a vede ho k násilí a válce? Ospravedlní se taková pravda úspěchem?

A nyní z druhé strany: nezabíjí vskutku někdy pravda a nepomáhá lež a iluze žít? Každý lékař – nejen básník Ibsen – vám to poví. Tyto otázky tedy nejsou řešitelné subjektivně; i morální pravda je nadosobní, a žádná filosofie nemůže vést lidstvo bez vůdčí ideje nadosobní pravdy.

Na tomto poli ztroskotává pragmatismus úplně. Že se vzdává řešení otázek poznání jsme ukázali již prve; osvětleme to ještě příkladem z Jamese, kterým Papini definuje pragmatismus. Je prý to jak koridor, do něhož ústí nespočetné pokoje – v jednom dlí ateista a v druhém věřící, prosící o víru a odvahu; v třetím je chemik, ve čtvrtém filosof, pracující na idealistické soustavě, kdežto v pátém dokazuje někdo zase nemožnost metafyziky. Nepřipomíná nám to spíše zmatení jazyků u věže babylonské než chrám pravdy? Vskutku mnozí považují pragmatismus za filosofii „inženýrů, či spíše obchodníků a burziánů“, která snižuje pravdu na hodnotu reklamy, jež se vyplácí. Jediné, co na pragmatismu zbývá cenného, je učení o primátu praktického rozumu nad teoretickým, což však není primát praxe nad teorií, ale primát vůle nad intelektem, jak toto Kantovo učení vybuodoval Schopenhauer. Vůle co základ existence si podle něho v našem vědomí rozsvěcuje světlo poznání, toužíc poznat sama sebe v tomto světě zjevů, toužíc poznat, co chce. Intelekt tedy je nástrojem vůle nejen pro praxi, ale pro hlubší poznání: prohlédnutí smyslu naší existence. Tím se tento názor liší zásadně od pragmatismu a současně od iracionalismu vlastních intuicionistů, druhé formy iracionalismu, jíž se budeme nyní obírat.

Také intuicionismus má prastaré prameny. Přišel do filosofie evropské z náboženské filosofie východu přes Řecko a křesťanské mystiky i panteisty od Kusánského po Goetha, a jeví se dnes v moderním zbožnění života, pudu elánu vitálního u Bergsona.

Bergson je hlavním představitelem intuicionismu. Ve svém eseji *Intuice a inteligence*, s podtitulem *Úvod do metafyziky*, definuje intuici jako jediný pramen metafyzického poznání, kterým nazíráme hlubiny skutečnosti ostatnímu vědomí a rozumu zcela nepřístupné. Rozum prý ulpívá jen na povrchu věcí, na kvantitě a prostoru, je relativní poznání, kdežto intuice je poznání absolutní, vnitřní. Tomuto poznání je přístupna aspoň jedna skutečnost: vlastní život, jak probíhá v čase. Proud požitků, jak tryská živý z našeho nitra, nelze prý zachytit rozumem – než v mrtvých schématech, vnějších momentových snímcích. Rozum popisuje vše z vnějšího stanoviska pozorovatele, tak např. pohyb předmětu v prostoru. Intuice cítí týž pohyb jako něco vnitřně daného, pud, stav duševní. Tento příklad pohybu neukazuje však podle našeho mínění rozdíl „vnitřní“ intuice od „vnějšího“ intelektu, je prostě rozdělením jedné vnitřní zkušenosti introspekci v útvary iracionální, city a snahy – vztahy afektivní, a útvary objektivní, vjemy, představy a pojmy jako vztahy myšlení, kognitivní. Lepší příklad intuice podává Bergson z Berkeleyovy filosofie, kde tento mluví o iluzivnosti světa, který vykouzluje bůh v naší mysli, a o zbytečnosti předpokládat hmotu samostatně existující co prostředníka mezi bohem a lidmi. Zde se dostavuje po předchozím pojmovém zjednodušení náhle jakoby živé pochopení Berkeleyovy ideje, a to je intuice. Je ovšem otázka, zda není tato intuice výsledkem předchozí myšlenkové syntézy, jak míní Larsson ve spisu *O problému intuice* a jak dovozuje i na příkladech mystické filosofie Plotina, Eckharta, Kusánského aj.

Bergson sám odděluje živou intuici od pojmového myšlení, ale je nucen připustit, že myšlení logicky spořádané, pojmové, dovede vyjádřit obsah té intuice pojmy a slovy, jinak by se nenamáhal zachovat svou intuitivní filosofii budoucnosti v „mrtvých tezích, pojmech a literách“. S tou alogičností intuice to nebude tedy u Bergsona tak zlé. Zkoumáním toho

iracionálního citového v intuici se zabýval Volkelt při studiu citových jistot. Odděluje citové jistoty, jež pomáhají vést myšlení, od intuice vlastní, a tuto dělí na intuici smyslu, čili hodnot (mezi něž patří náboženská intuice boha, estetické krásy, etická dobra noologická, intuice absolutní hodnoty pravdy), a základní intuice existenciální. Tato poslední je mu bezprostředním metafyzickým poznáním skutečnosti. V ní se pud životní poznává sám jako to jediné metafyzické, nezničitelné, nesmrtelné v člověku, v ní se nám podává naše já vnořeno v transsubjektivní skutečnost světa. Tato intuice je podle něho syntézou objektivního (věcného) a subjektivního faktoru (citového, iracionálního). To intuitivní spočívá v tom, že naše já cítí nutkání, plynoucí z věcných vztahů naší existence ve světě. Tu se cit já kryje s poznáním skutečnosti.

Takové intuitivní poznání není tedy alogické, iracionální, a je neporozuměním, praví Volkelt, vylučuje-li se s ostatní citovou jistotou úplně z vědy a filosofie. Volkelt sám vystupuje proti iracionalismu ve filosofii, proti mystice jako metodě a cíli práce filosofické, když praví: Filosofie se nesmí považovat za něco bližšího básnictví než kritické práci vědecké, z mystického vizionářství a fantastických spekulací nevzejde filosofii žádné poznání a nic dobrého. A přece jinde čteme u Volkelta, že intuice je alogická, ano protilogická, že má v sobě cosi tajemného, mystického, rozumu nepochopitelného, a že nám otevírá říši transcendentní, která je zcela nepřístupná rozumovému poznání. Jak si vysvětlíme tyto rozpory?

Po Kantovi, který neznal než názor smyslů a pojmové myšlení jako od sebe oddělené prameny poznání, přišel Fries s objevem bezprostředního, ač nenázorného poznání skutečnosti, jako pramene metafyzických soudů. Pokusil jsem se sám objasnit tuto modalitu poznání poukazem na jakýsi bezprostřední temný dojem transsubjektivního vztahu, který introspekci seznáme při každém vjemu skutečnosti. Ujasňujeme si, tj. chápeme tento dojem myšlením jako poznání existence mimosubjektivní skutečnosti. To by odpovídalo Volkeltovu objektivnímu faktoru intuice.

Schopenhauer již užívá názvu intuice pro cit vlastní existence, který promítl do metafyzického světa jako vůli, co základ vši existence. To je hypostaze onoho subjektivního faktoru existenciální intuice, citu já. V citu je iracionální pramen intuice, jak seznáme nejlépe, když intuice přechází v extázi. V extázi může jediný cit, iracionální útvar, naplnit celé vědomí, může to být cit krásna, cit dobra, cit lásky, cit rozkoše, cit náboženský apod., takřka bez jakéhokoliv abstraktního myšlení – to je alogická intuice.

Poznamenáváme ještě, že nejspíše se v extázi vyskytují vidění; obrazné myšlení není potlačeno, závisí na funkci a výši intelektu dotyčné osoby, co nazírá. Rozhodně je rozdílná extáze primitivní selky, jež vidí „Panenku Marii zářící z čistého zlata“ neb vize pekla a nebe u Swedenborga, od takřka nevizuálních extází mystiků, nazírajících boha co „čistý oheň, jasno“ – od čisté citové extáze sv. Terezy, jež je ovšem sublimací erotického citu ženy, jak ukazuje dojem mystické blízkosti osoby Krista. Extáze vizuální nemají co činit s vlastním intuitivním poznáním, jsouce fantastické a alogické. Jsou však přece – jak Ribot praví – extáze čistě intelektuální, obrazné myšlení je potlačeno a abstraktní myšlení dosahuje nejvyšší výkonnosti. Sem patří tzv. stav „osvícení“ v indické filosofii. Za příklad uvedeme „osvícení“ Buddhovo, v němž tento prohlédá skrze čas a prostor, a zjevy individuí co projevy jedné a téže žízně po životě, která je původem jich opakovaného narození, utrpení a smrti. Buddha se nepouští dále do spekulací metafyzických ohledně řízení světa bohy, ale jeho intuice jde přímo za přáním vůle seznat příčiny utrpení a smrti a za cílem odstranit utrpení, vyrvat tuto žízeň po životě seznáním její příčiny a jejím uhašením. Nemusí tedy ani extáze co vyvrcholení intuice být alogická, může ve vzácných případech snad umožnit nejvyšší funkci intelektu, nejhlubší poznání.

Ačkoliv všechny obrazy jsou nedostatečné, pokusíme se osvětlit názorně poměr intelektu, intuice a citu na jakémisi modelu vědomí. Představme si stále se řinoucí tok prožitků

vždy znovu vyvěrající ze středu do kulového prostoru. V tomto středu, kterým prožitky procházejí co bodem spojitosti, je „já“ a současně vrchol jakéhosi pohyblivého světelného kuželu, který jako reflektor osvětluje část mas živého pletiva naší skutečnosti. To osvětlené je názorné, obrazné vědomí, názor smyslů v prostoru, objekty i představy obrazné. Řínutí se je tok času a spolu pohyb tento je snaha, pud, vůle. City i myšlení vycházejí společně z vrcholu kuželu, z já, ale jich vztah k pletivu osvětlenému neb neosvětlenému je různý. Cit je vnitřní citěná spojitost života toho pletiva prožitků. Abstraktní myšlení je jakoby geometrická relace, objektivní vztah dvou bodů kulového prostoru – ať je tento naplněn masou živých prožitků neb nikoliv. Intuice je potom spojitost citu, který sleduje vlákna toho pletiva a vede myšlení při stanovené subjektivní relaci zmíněných útvarů. Tato spojitost je dána vztahem k já, jednotě, vrcholnému bodu vědomí. Kužel ten není celý geometrický „dvojkůžek“ v prostoru, respektive jen jeden kužel je osvětlen a jen jedním směrem: směrem toku času. Zíráme tedy obrazy vlastně uplývající do minulosti a jich projekci na kulový povrch.

Zírání, názor proti směru toku prožitku za vrchol já není nám dáno, je nemožné. Viděli bychom jen jas světla vycházejícího z jednoho bodu, ze subjektu, a žádné objekty. Odtud pochopíme nemožnost obrazného nazírání mimo směr názoru, proti směru světla padajícího z vrcholu kuželu, za já do neosvětlených hlubin skutečnosti. Takové obrazy jsou sekundární projekce fantazie. Ani intuice ani intelekt nejsou ovšem omezeny směrem názoru, směrem projekce světla, ale tyto vztahy jsou temné, nenázorné, a mohou být chápány jen abstraktním myšlením, vedeným případně citem.

Cit sám též překročuje hranice názoru v prostoru a čase, překročuje tedy i hranice individua; důkazem toho je vcítění, intuice, kterou poznáváme zvláštní existenci druhých bytostí, to je soucit a láska k druhé bytosti a ke všem bytostem bez rozdílu, k životu v celku. Neomezeně transgresivní nejen vůči individuu, ale i vůči životu jako celku je ovšem intelekt, jehož abstraktní vztahy zahrnují vše živé i neživé, a hranicí jeho je pouhé nic, neskutečno. Ať jakkoliv soudíme o tomto obrazu vědomí, jedno je jisto: vědomí člověka nesestává z oddělení říší citu, rozumu a vůle, ale je jednota vztahů k danému materiálu psychickému, který je život sám, jednota vrcholící v já. Rozum, intelekt pak není obrácen, jak Bergson míní, jen směrem názoru v prostor, není obrácen jen do minulosti a omezen na pozorování již uplynulých útvarů v čase, ale je schopen nejvšeobecnějších nejabstraktnějších vztahů, může sledovat nejvnitřnější vztahy psychických útvarů dané citem, může sledovat ve vlastní intuici cit sám o sobě iracionální, subjektivní, pokud je tato intuice právě syntézou subjektivního a objektivního faktoru. Opakujeme, že intuice nemusí tedy být iracionální, alogická.

Ovšem rozhodujícím faktorem všeho dění duševního, všeho myšlení je vůle, a vůle může chtít poznání pro poznání, ne jen poznání pro úspěch v praxi. Vzpomínáme zde na slova slavného matematika H. Poincarého. Ve své *Valeur de la science* praví: Cílem naší činnosti má být hledání pravdy (teoretické i morální). Jen tak má život cenu. Formule „věda pro vědu“ se vyrovná formuli „život pro život“, ano předčí ji, je-li život ubohý; předčí formuli „štěstí co účelu života“, leč bychom uznali, že všechny i nejnižší radosti mají stejnou cenu.

Je-li cílem života štěstí, to je vlastně odstranění utrpení, dosáhlo by se toho cíle daleko jistěji zničením světa. Každá činnost má cíl; i činnost intelektu. Myšlení vzniklo snad z nouze, z bojů o život, ale povznáší se nad nutnost, nad praxi, nad život. Musíme platit za své místo v divadle života, musíme pracovat a trpět, abychom viděli neb aby jiní po nás aspoň viděli. Geologické dějiny nás učí, že život je jen krátká epizoda mezi dvěma věčnostmi smrti. V této epizodě myšlenka sama trvá jen krátký čas. Je jako blesk uprostřed dlouhé noci, ale ten blesk je vším. Učenec nestuduje přírodu, že je to užitečné, má intelektuální radost z krásy a harmonie vztahů, v nichž jeho intelekt vidí zákon. To je jediná pravda nám přístupná, jediná objektivní skutečnost a objektivní zákonitost v chaosu kosmu je nejvyšší triumf intelektu. Poznání pravdy je smysl existence naší na zemi. Je zde jedna hlubší otázka, kterou Poincaré sám jen nazdvihuje, a sice: je idea zákonitosti, která vylučuje ideu rozmaru, libovůle v dění

světovém, jen postulátem vědeckého poznání, nutnou formou rozumu a existuje jen co idea naší mysli, či vládne zákonitost, „Logos“ ve skutečnosti světa?

Je to nejhlubší metafyzická otázka řádu světa, transcendentní logičnosti, zákonitosti dění. Metafyzika deduktivní řeší problém ten jednak transcendentálně psychologicky v zásadách mysli samé, jednak transcendentálně logicky v říši pojmů, jichž znakem je nadosobní platnost, logická skutečnost. Řešení to je gnozeologicky transcendentní, ale jsouc ontologicky imanentní nepřesahuje obor vědomí lidského. Metafyzika induktivní dovozuje, že naše mysl je též část světové skutečnosti a že by se tedy v naší mysli nemohl vůbec vyskytovat pojem zákonitosti, ani co pravidlo rozumu, kdyby ve světě nebyla žádná zákonitost. V chaotickém světě, světě řízeném rozmarem a libovůlí, bychom nejen nemohli upotřebit věcně pojmu zákonitosti, ale sami bychom neměli zákonitost v myšlení, neměli rozumu. To je ovšem tvrzení metafyzické a jediným mostem z říše fakt bezprostředního nenázorného poznání, či chcete-li, objektivního faktoru existenciální intuice. Tento pramen poznání není iracionální, ježto se tu cít kryje s reflexí, s poznáním skutečnosti. Odtud pramení též ona sebedůvěra rozumu, která je základem filosofického myšlení.

Kultura potřebuje prvků citových i rozumových. Osobnost lidská je harmonická, jen když obojí složky jsou vyváženy. V náboženství, etice, estetice i umění převládají zdroje iracionální, citové. Náboženství žije jen z náboženského citu spojení člověka s bohem. Estetika žije z citu krásna a etika z iracionálního citu dobra. Iracionálního proto, že nám káže „milovat i nepřátele – dobře činit těm, kteří nám ubližují“. Převládají-li v těchto oborech kultury iracionální prvky a prameny, není stejně pochyby o úkolu intelektu v myšlení rozumovém, abstraktním, ve vědě a filosofii.

Filosofii opět míníme filosofii teoretickou, ač se nám zdá, že i filosofie morální nemůže spočívat jen na osobním citu morálním (jako morálka jednotlivce). Ten stačí pro jednání i bez hlubšího poznání, ale toto dává jen příklad osobní, iracionální, bez důvodů nadosobně platných, bez nadosobní ideje pravdy. (Filosofie morální je více než morální citění subjektu.) Vezmeme příklad křesťanské morálky: lásku k bližnímu, jež je výrazem citu či soucitu bezprostředně daného i bez hlubšího výkladu, který doznává v indické filosofii učení o naprosté jednotě všeho života, všeho tvorstva, o iluzi osobnosti, jako projevu vůle, jež se nepoznává ve zjevech a ubližuje si, působíc si utrpení z nevědomosti.

Zde se teprve poznáním jakési ideje nadosobní pravdy dosahuje hlubšího pochopení pro morální jednání. Tím více to platí o poznání teoretické pravdy, jež je vysloveně neosobní, nadosobní. Iracionalismus, který klade pouhé jednání, zvláště mravní jednání nad poznání, je proto poněkud jednostranně biologicky, psychologicky orientován. Nechápe, že vedle psychologické říše fakt života individuí je říše pravd nadosobních, mravních i teoretických, jichž existence není vázána na prostor a čas, na fakta individuálního prožití.

Tam patří: 1. ve filosofii teoretické učení o iluzi individuality co substance, a o nejvyšší metafyzické jednotě všeho bytí; 2. ve filosofii morální idea absolutně morálního jednání: nekonání skutků pro odměnu, pro jich ovoce, i když jím má být blaženost věčná – ale pro nic (řekněme z lásky k bohu); 3. ve filosofii náboženské: idea nadosobního boha; 4. v estetice: metafyzická idea krásy; 5. ve vědě: idea zákonitosti všeho dění světového. Tato říše nadosobních pravd je přístupna jedině poznání intelektu, popřípadě intuici spojené s reflexí, jež v nich poznává různé formy téže ideje absolutna. Nahlédnout do tohoto poznání je větším triumfem intelektu než vše pomíjející, co rozum vykonal v oboru praxe, tvoření i boření v míru i válce. Logická hodnota těchto pravd není stejná, ale je nezávislá na existenci lidstva – proto není však morální odpovědnost lidstva vůči dějinám menší, uznává-li tyto pravdy či ne a řídí-li se jimi či ne. Zvláště dnešní, převážně technicko-materialistická civilizace vyžaduje vyzdvižení platnosti ideje nadosobní pravdy – neboť na této závisí budoucnost kultury.

¹ Habilitační přednáška před profesorským sborem filozofické fakulty Karlovy univerzity v Praze.

Tomáš Trnka
Hledám tajemství života
(Praha 1923, ³1940, s. 26-31)

Filosof se podobá Bludnému Holanďanu; podobá se lodníku v bouři, jenž pluje nejistými končinami a potřebuje světelného majáku, aby mu ukazoval cestu a varoval ho před nebezpečím. Nebo se podobá filosof cestovateli v neznámých končinách a pak potřebuje kompasu, podle něhož by se orientoval. Slovem, filosof, aby vůbec mohl počít filosofovat, musí si nalézt pevné, nezvratné východisko. Filosofické záhady jsou mořem nejistot, neznámými končinami, kosmem kolotajícím, kde není pevného bodu. Archimedes si řekl: kdyby mně byl dán ve vesmíru pevný bod, v němž bych mohl upevnit kladku, vyšinul bych zemi z její dráhy. Tak kolotají a řítí se neznámými drahami od věků do věků věčné záhady, jichž nikdy nezastavíme v jejich pohybu, nikdy nevyšineme, abychom se jich zmocnili svým myšlením. I je filosof Archimedesem, jenž touží po pevném bodu, z něhož by mohl vyjít.

Každý filosof musí mít pro své myšlení, ať spekulativní, ať kritické, jakousi operační základnu, předpoklad pro sebe zdůvodněný. Naivní člověk věří prostoduše ve hmotný svět osob a věcí, které jsou kolem něho. A podle svého je kriticky posuzuje. Tak také Berkeley a Hume věřili v svět hmotný, v přírodu, věřili v existenci lidských tělesných smyslů a teprve na podkladě této základny, opřevše se o ni jako člověk ve člunu patama svých nohou o pevné dno loďky, počali spekulovat o tomto světě a jeho podstatě. Jejich myšlení bylo v rozporu s jejich základnou, z níž vyšli.

Descartes byl opatrnější a metodicky správnější: chtěl si nalézt nejprve archimedovský pevný bod pro své další myšlení. Naše smysly nás klamou, klame nás i myšlení, vše můžeme považovat za sen. Zavřeme oči: nevidíme nic. Usneme: nevíme, existuje-li svět. Veliká nejistota a pochybování zavládá v mém nitru. Ale Descartes uvažuje: Pochybovat mohu o všem, ale o čem nemohu pochybovat, je, že pochybuji. I dospěl Descartes – podle své formulace – k pevnému bodu: cogito, ergo sum. Zásluhou Descartovou je důkaz, že základem filosofického myšlení je jistota o mé existenci a že filosofování Berkeleyovo a Humovo je metodicky nesprávné, samo o sobě sporné. Ovšem formulace Descartova byla intelektualistická, jednostranná. Poznal to již Maine de Biran, chtěl nahradit Descartovo „myslím, tedy jsem“ formulí voluntaristickou: „chci, tedy jsem“ (je veux, donc je suis). I tato formulace je jednostranná a Bergson ji nahrazuje definicí instinktu a citu, když tvrdí, že cit je základem existence člověka, kdežto vnímání je čímsi neosobním, ba mimoosobním.

Všechna tato odůvodnění existence jsou jednostranná, vyvozená až z duševní činnosti. Pro naše dnešní myšlení filosofické, kdy rozbita je substance, rozbity mohutnosti, rozbit substanciální pojem vědomí, platí spíše opačně: Jsem, tedy snad myslím, cítím, chci. Jsem si vědom své existence, své bytosti bez pomoci myšlení a myšlení vyplývá teprve z této mé existence. Jsem proto, že bije mé srdce, že já jsem (– ne subjekt noetický a psychologický vůči objektu), že život vyvěrá z mého srdce, že srdce jako symbol po celou dobu mého bytí si rytmicky zpívá svou píseň růstu a žití. Tento růst nepotřebuje, aby byl odůvodňován myšlenkou ani vůlí ani citem. Jsem, tedy snad i myslím. Myšlenka je spíše závěr mé existence, nikoli má existence sama.

Život člověkům bývá srovnáván s potokem, řekou. Člověk se narodí, jako když vytryskne pramen z podzemí kdesi v horách; pramen rozběhne se radostně mezi skalami, ubíhá mezi lučinami, až se rozleje v mohutný proud v nížinách, kde leží úrodná pole: to člověk dospívá plných mužných let. Plyne však proud dále, chabne a konečně se vlévá do

moře, vrací se ve smrti do lůna země, odkud vyšel. Říká se, že základem života je pud po sebezachování. Pak by pud sebezachování byla ona píseň srdce a růstu a života, jistota, se kterou strom roste, zraje, stárne, trouchniví, umírá; jistota, se kterou se proud řeky řine stále vpřed. Obyčejně se domníváme, že pud sebezachování je pouze snaha či instinkt udržet se na životě. To však není pravda. Pud sebezachování je tajemný zákon: růst, růst, aby se uzrálo. Pud sebezachování je ona síla, onen tlak proudu, jenž žene zárodek dítěte v těle matčině, aby zrál a se narodil, a když se pak člověk narodí, jeví se pud sebezachování jako cíl života v zákonném zrání a smrti. Proto pud sebezachování se staví proti všemu, co násilně, protipřirozeně chce zasahovat v běh života, co násilně chce přerušit život, nebo násilně, uměle prodloužit život: staví se proti nemoci, ale staví se také proti tomu, aby člověk žil věčně.

Toto sebeprožívání života je jistota mé existence, tato jistota je a musí být filosofu předpokladem. Znamenitě a nevyvratitelně tuto jistotu o existenci člověka líčí Tolstoj u dětí a zvířat, u nichž vědomí se ještě neprobudilo. Tato jistota je bezprostřední a neomezená víra zrozeného života v sebe sama. Pak teprve se z ní zrodí vědomí a jistota může se stát uvědomělou, právě jako z bytosti jedinečné stává se kombinací vědomí noetický a psychologický subjekt, když dítě z jedinečné objektivity, neutrality své bytosti teprve později vytvoří si své „já“. Dítě cítí, prožívá svou bytost, svou existenci jaksi neutrálně, objektivně, nerozeznávajíc svého já od ostatní přírody a teprve později dospívá k sebevědomí a procítění a vědomí svého subjektu. Dospívá k pojetí, vymezení, uvědomění svého já tím, že se v něm zesiluje jistota jeho existence. Jak správně říká Bergson, uvědomujeme si svou osobu především proto, že zatímco se pohybujeme ve světě stále novém a novém, setkáváme se stále s něčím stejným: a to je naše tělo, náš život.

Dítě zesiluje jistotu, víru ve svou existenci prožíváním své osoby, uvědomujíc si, prožívajíc její vymezenost. Dítě naráží na okolní svět jako pramen, potok na přírodu, a tím vymílá si v ní řečiště, vymezení svého já. Potok se omezuje břehy, člověk vědomím své osobnosti. To je druhý stupeň víry člověka v sebe sama. Víra zesílená prožíváním a uvědomováním hranic, forem, do nichž je vůči ostatní přírodě člověk uzavřen. Pod tlakem tohoto uvědomění svého života, svého já, vzniká v člověku otázka po smyslu jeho života. Člověk, jenž počíná filosoficky hloubat, je jako ten, kdo naráží se zavřenýma očima na okolní předměty: uvědomuje si ostatní přírodu a vztah své bytosti k přírodě. Zároveň otevře oči, rozhlíží se kolem sebe a žasne nad tím, co vidí. Mají tedy pravdu Platon a Aristoteles, že počátkem filosofování je úžas, který roznítí pak zvědavost. Současně s těmito otázkami se vynoří záhada druhá: co jsem v této přírodě, odkud jsem vyšel, proč jsem zde, co je můj život, jaký je smysl mého života. Obyčejný člověk ustrne na těchto otázkách, odpovídá si na ně podle svého života praktického, podle toho, jaký má osud na světě, jak se utváří jeho poměr k světu. Tolstoj zdůrazňuje, jaký vliv mělo na jeho duševní rozvoj vědomí, že je ošklivý. A tak každý člověk podle svého vlivu na okolí a podle vlivu okolí na sebe vytváří si názor na život.

To však ještě nestačí k pravému filosofování. To není vrcholná jistota o mé existenci. To je vymezování já z prosté objektivní neutrality přírodní směrem k subjektivnímu nazírání na svět. Abychom se zhostili a zbavili této subjektivnosti, abychom se ponořili do pravého filosofování, musíme se ponořit do svého života, zamyslet se nad svým životem bez ohledu na utilitaristický vztah k ostatní přírodě a ostatním lidem. Vznik tohoto pravého filosofování je podepřen a umožněn ještě stupňující se jistotou v můj život, kdy uvědomuji si svůj život, ne vymezím-li svou osobu vůči přírodě, nýbrž prožiji-li, že život můj je omezen sám sebou, svým narozením a svou smrtí.

Život je píseň srdce: odkudsi ze symfonie rytmického dechu života se rozechvělo pomalu srdce dítěte; rozepělo si svou píseň o růstu. A toto srdce se přestane jednou ve smrti chvít, přestane tlouci. Narodí se člověk, žije, umře. Pojmy „narození“, „smrt“ podtrhují, zesilují víru v život a činí ze života záhadu. Kdyby život člověka byl nesmrtelně věčný,

ne měli bychom vůbec jistoty o své existenci, nebyli bychom si vůbec vědomi života, jako bychom si nebyli vědomi světla, kdyby nebylo tmy, jež je jako pozadí ke světlu. Tam na nebi skutečně září množství hvězd – životů lidských; v prohlubni, v nesmírné hloubce skutečna svítí nesčetné hvězdy životních světél. O těchto světlech víme, tato světla vidíme, protože mezi nimi a za nimi jako jejich pozadí je rozestřena tma noci, smrti. Co jsou tato světla, co jsou v životě lidském?

Z této jistoty této víry v můj život se rodí filosofická otázka po smyslu života a všeho, co je kolem něho. Záhada života je tajemné město ohrazené nepřekročitelnou zdí: do tohoto města vedou pouze dvě brány: brána narození a brána smrti. Jen projdeme-li jimi, dovíme se, co je život, jaký je jeho smysl a jaký smysl celé přírody. Záhada narození a smrti jsou základní a jediné filosofické otázky, ze kterých můžeme vyjít. Nalezneme-li klíč, jímž si otevřeme tyto brány, abychom si rozřešili tyto záhady, dopátráme se záhady života. (...) Ano: jediné otázky narození a smrti otevrou nám cestu k záhadě života. Jenom zde možno nalézt pevný základ a přesné východisko pro další filosofování. Je to zejména tajemství smrti, pod jehož zorným úhlem teprve se naučíme oceňovat život. Jenom ten, kdo jasně a přesně si uvědomí, jaká tajemství, hlubší než propasti kosmu bez hranic a dna, jsou skryta v pojmech narození a smrti, jen ten pochopí, že existuje filosofický problém, co je lidský život a jaký je jeho smysl. (...) Také Otokar Březina ve své krásné stati *Dílo smrti* píše, že „jasné vidění smrti jako posledního cíle pozemské cesty je jedním z největších objevů člověka na zemi, královská a tragická výsada, která ho staví nad všechny bytosti v tvorstvu... Stupeň tohoto poznání liší se dle jasnosti, jak intenzivně pocítujeme život... Pohled na smrt byl člověku dobyt prací největších duchů, a byl dobyt, aby udržoval, rozvíjel, znádherněl, zesílil a zlaskavěl život... Ke každému vyššímu životu jde se řadou smrtí“.

Ladislav Klíma

List o iluzionismu a Ivanu Karamazovu¹

(Vteřiny věčnosti, ed. Josef Zumr, Praha 1967, s. 219-225)

Nemohu zde bohužel o iluzionismu tak pojednat, aby vše bylo Vám jasno. Předně proto, že není vše jasno mně samému, – cela va sans dire – chez tous les philosophes, třeba nemají tolik kuráže a cti v duši, aby se k nejasnostem svým přiznali; a přece jsou nejvyšší myšlenky esenciálně nejasny, vysoké namnoze aspoň pro člověka; jen v nížinách ducha vládne relativní jasnost, filosof, jenž všelikou nejasnost odmítá, přihlašuje se tím k mělkosti a nízkosti. Za druhé bylo by nutno předeslat velmi obšírné noetické i jiné předpoklady; proto píší filosofové tlusté knihy svých systémů, aby jednu každou jednotlivost učinili srozumitelnou; v originálním názoru na svět tvoří vše jeden organický celek, jehož žádná část nesmí být vyřiznuta, nemá-li zhynout, uschnout; kdo chce jednotlivosti bez celku, musí se spokojit kuriózními úlomky a drobtý a četnými nejasnostmi. Můj iluzionismus není totiž ještě mým nejvlastnějším světovým názorem, je jen označením jistých jeho stran a hran, které – za třetí – nemohou být od celku bez jistého znásilnění odervány; je myslitelné odtrhnout od krystalu jednu jeho stranu? Přesto učinil jsem to v naději, že některé aspoň myšlenky zájem Váš vzbudí –

Definice. *Iluzi* zovu zdání, že něco je, co není, ne však liché, nicotné zdání, ale zdání neodstranitelné, *druh jsoucnosti, skutečnosti* – mysterion... *Iluzionismem* (fikcionismem, apparentismem) jmenuji filosofii, jež praví: svět je *podstatou* svou tímto zdáním. *Absolutním* (neb i konsekventním) *iluzionismem* nazývám doktrínu, že *absolutní vše* je zdáním: že *podstatná* iluzivita světa je úmyslně, plánovitě do všech jednotlivostí provedena, rozvedena: že klam, podvod je základní tendencí světa, „humbuk“, vyvedení apřílem, přírodním zákonem par excellence. –

Iluzionismus. Svět je samozřejmě vědomí (sc. Mé vědomí); *podstatou* vědomí jsou fundamentální jeho ideje; něco je iluzivní – není to skutečné; fundamentální ideje jsou neskutečné, protože pojem skutečnost je neskutečný; je jím proto, že pravda je lži, smysl beze smyslu, logika alogická, kontradikce základ všeho; jelikož tedy fundamentální – podstatu vědomí, tj. světa tvořící ideje jsou iluzí, sequitur, že podstata světa (v. definice!) je iluzí, – quod erat demonstrandum – Z pouhé základní, samozřejmé pravdy: *není pravdy* – pravda je pojem sám sebe vyvracející, plyne už iluzionismus; ona je jím už cele; vše zdánlivě pevné, skutečné mění se ve slunečním dechu jejím okamžitě v páry, v oblačné fantomy... Avšak fundamentální ideje: jsooucnost, substance, stálost, síla, vůle... příčina, velikost, čas etc. jeví se fikcemi ne pouze v důsledcích rovnice pravda rovná se lež, ale i povětšinou zcela bezprostředně. Hlavně korelátum pravdy: jsooucnost. Tato nejzákladnější idea je na prvé popatření čímsi tak nepodloženým, nezdůvodněným, ze vzduchu absurdně vyloveným, že člověk přes nejvyšší vážnost věci musí nad ní vybuchnout ve smích, – čímž, mimochodem, zabil starou dobytčí vážnost světa, stanul svobodnou, boží nohou *nad ním*, dolétl zenitu ducha. – Avšak: svět neexistuje rovná se svět je iluze: neboť tvrzení „svět neexistuje“ předpokládá jakožto tvrzení už zase nezmarného, bláznivého šotka jsooucnost; nutný produkt ze sloučení pojmů jsooucnost a nejsoucnost je pojem iluze. Jediná myslitelná jsooucnost je zdání jsooucnosti: tak zní základní svůdná věta iluzionismu. Je samozřejmě kontradikcí, – a zde dospíváme ke kontradikcionismu, – metalogismu, – ludibronismu, – konsekvencím to, efflorescencím iluzionismu. –

Absolutní iluzionismus. Že iluzivnost se rozšiřuje od základních idejí na mnohé další, je známo. Například ohromná iluzivita smyslovosti; nebo „života“ – všeho snažení – štěstí, slávy, lásky etc.; že *vše* je iluzí, řeklo sta básníků; kdo toto vše doopravdy *myslí*, jsem snad já jediný. – Že by fundamentální, metafyzický iluzionismus nemusil mít za následek naprostý iluzionismus fyzický – neboli absolutní –, zdá se na první pohled možným; nad nejspodnější vrstvou iluzivní mohly by snad ležet vrstvy relativně, zdánlivě aspoň skutečné; distinkce „absolutní pravda“, „relativní pravda“! Já tvrdím, že není ani této zdánlivé skutečnosti a pravdy, že podstatná iluzivita má za nutný následek *naprostou* iluzivitu naprosto všude, i v nejmenších jednotlivostech, již proto, že v pojmu iluze spočívá pojem *úmyslného* klamání, v pojmu iluzionismus idea: svět není, nemůže být naprosto nic jiného než velké ošálení kvůli ošálení, – zdánlivé mluvení pravdy může být jen rafinovaným prostředkem, aby podvedení tím lépe dopadlo, – je jen stupňovanou šalbou. V klamání, mámení, napalování spočívá podstata světa. Tvrdím pak, že vůbec vše je *v každém jen možném* smyslu nepravdou a šalbou! Že nejen je klamem, že země přitahuje kámen do výše hozený, že hmota, na určitý stupeň ochlazená, přejde z kapalného ve skupenství pevné, že země obíhá kol slunce...; i tvrdím, že není pravda, že odehrává se evropská válka, že je v Praze Karlův most, ve Vysočanech hotel Krása, – ale ne snad jen v jakémsi transcendentálním smyslu, – ne, ve smyslech nejvulgárnějších! Budete ode mne žádat odůvodnění z těchto tvrzení, pro něž každý prohlásí mne za blázna, která jen s vnitřní repugnací jsem zde uvedl. Ale musíte prominout, že – z domyslitelných důvodů – zůstanu při tvrzeních, ač vejít do podrobností bylo by zajímavé pro Vás i pro mne, – jaká pole pro volnou fantazii! Pouze tolik: tato moje teorie povstala deduktivně, ale nutně, – je kategorickým postulátem jednoty a kongruence a krásy a ceny a myslitelnosti světa. Dnes je člověku samozřejmě nemožno od případu k případu šalebost všeho dokázat, – ale co znamená „dnes“?: smích zítřku. Důvody leckterého exorbitantního iluzionistního tvrzení možno už dnes vědět; jiné – například proč je lež, že země rotuje kol slunce – možno vytušit; že budeme jednou vědět důvody *všech* takových tvrzení, možno dnes a priori vědět... Z hloubky vzato: z naprosté alogicity logičnosti a nejsoucnosti pravdy následuje už *dokonale vše*, – netřeba ztrácet dalším dokazováním vteřiny času! Lidstvo nevědělo dosud, co je *konsekventní skepse*, – já zovu ji směle absurdismem; *vždyť vše je ztraceno!* – ale teprve, ztratíme-li vše, můžeme vše získat – vesmír dobýt, Boha do okovů

vrhnout... A ještě víc následuje z mého metalogismu neboli logiky bohů – která mimo jiné neguje fakta, která praví: opak každého tvrzení je pravdou – zároveň ovšem i lží – stejně jako tvrzení samo –, která stojí nad lege identitatis a lege contradictionis... Ale to jsou hudby budoucích statisíciletí. – – –

Konsekvence iluzionismu. Řekne-li se: svět je iluze, je první dojem člověka, že svět tím degradován. Že předně tím znicotněn, oloupen byv o *skutečnost*, za druhé pošpiněn, byv snižen na *klam*, na *podvodníka podvedeného*. Příčina dojmu toho, že oči, na žalární polotemno zvyklé, oslepeny jsou náhlou září a zří ji jako tmu. Neskutečný pojem skutečnost redukovatelný je na pojem *otrocké pouto*. Pojmy *klam*, *podvod* děkují za špatný zvuk svůj žalostnému animálnímu a k tomu morálnímu, česky způsobenému nazírání; volně metafyzicky pojaty značí oba sublimní spirituálnost-záhadnost-*podstatnou*, věčnou tajemnost-čarovnost *krásu*. Řekne-li se: svět je iluze, – znamená to de facto: svět je *Volnost* a *Krása*; ale to jsou oba hlavní predikáty – Božskosti...

Krása. Podstatou *krásy* je *čarovnost*, podstatou čarovnosti zázračnost, podstatou zázračnosti iluze, – jádrem jak zázračnosti, tak iluze je alogicitata. Pojem: zdání, že něco je, co není, – je nejen zázračností par excellence, nejen zdrojem vši zázračnosti, je se zázračností a kouzelností totožný. A svět sám je jen tímto hrůzným zdáním!: bezedná propast nejzázračnější čarovnosti! veškerý propasti země a ducha jsou v hluboké hloubi Září... Svět jako iluze, jako iluze iluze: svět jako oblačné, duchové krajiny v azuru, jako fata morgána, jako pouhá halucinace faty morgány, vidina vidiny; svět jako přízrak, jako strašidlo, jako tanec stříbrných elfů na jarní, dopolední louce, rej šedivých stínů na půlnočních hřbitovech; stín ničím nevrhaný, stín stínů, reflex reflexů bez svítivé hmoty, echo echa bez původního hlasu, v zrcadle zjev tváře v něm se nezhlízející, duhová hudba z vakua vycházející; živí umrlci, minulost jakožto přítomnost strašící, přítomnost *jen* jako posupně se šklebící, zamřížovaným oknem času, tohoto šilence katexochén, hledící tvář budoucnosti..., a dále a dále! svět jako fantasmagorie, jako féerie, – jako věčná, nekonečná, nepojmenovatelná Krása, – Záře, – – Bůh.

Volnost. Pojmy skutečnost, pravda, pravdivost, pravost... byly jen nouzovými pomůckami, výpomocemi zvířecího (neboli lidského) ducha, učinit ubohosti své svět pochopitelným, uchopitelným; zábradlím, které si udělal na temeni hory, aby v závratí nezřítíl se do výše, kterou zove hlubinou a propastí; černými brejlemi, aby nebyl oslepen světlem – aby neviděl; hrázemi proti Všetoku, klamem, že zamrznul; krátce pouty, jimiž chtěl podvázat křídla Psychy, obávaje se letu jejího do *nekonečna* – *neurčita* – *neskutečna*. S poznáním, že vše je naprostou iluzí a nepravdou a nepravostí a měnlivostí, roztekl se proud všeho v neomezeno – v *nejvyšší Volnost*. Svět přestal být jen něčím, tj. něčím určitým, „faktickým“, „pravdivým“, – stal se *vším*, vším myslitelným, – i sobě samému si odporujícím: metalogicky si odporovat mohoucím, – i absurdním: absurditu jakožto základní absurdum vylučujícím; stal se něčím, co *od základu* stále se mění. A následkem toho nutně – tím, čím jej jeho Vůle v každém okamžiku mít jen chce, nejposlušnějším, nejfluidnějším plazmatem jejím, sebe sama, – absolutní hříčkou její Všemoci, její suverénní, smějící se Všemoci. A zde došli jsme k ludibronismu, – k nejzazší vůbec možné odpovědi na světovou otázku „Co je svět?“ –: Svět je absolutní hříčkou své (rovná se Mé) absolutní Vůle, – nebo prostě: Má hříčka je toto vše. Svět je to, co v každý okamžik já z něho mít chci. Nejstrašnější Volnost, – a zároveň eo ipso nejhlubší otroctví a bezmoc, – a Všemoc Vůle neboli Volnosti; klad kladů, dobro o sobě – neboli jsoucnost, druhé stvoření světa, – – a Jedno a Vše – a Sebeobjetí – Záře září, Má vlastní Záře – – „Bůh“...

Egosolismus je od celé této filosofie naprosto neodmyslitelný, třeba jeví se sekundárně nepravdou, iluzí, odporem, hříčkou, jako vše, – jako iluze jeví se iluzí, tj. skutečností, ludibronismus reludibronismem, kontradikčnost nekontradikčností.

To je můj zdánlivě negativní iluzionismus, – můj nihilismus a egosolismus, kontradikcionismus, absurdismus ve svých správných konsekvencích – –

¹ Tento Klímův text je v naší antologii jediný, který v meziválečných letech nebyl ani napsán ani publikován, je z r. 1916 a poprvé vyšel až v citovaném Zumrově výboru z Klímova díla. Domníváme se, že nejlépe vystihuje Klímovy filosofické názory a postoje, které promítal i do svých publikovaných prací.